DIE LEHREN DES JUDENTUMS

— NACH DEN QUELLEN —

Herausgegeben vom

VERBAND DER DEUTSCHEN JUDEN

Unter Mitwirkung von
Rabb. Dr. L. Baeck, Prof. Dr. J. Elbogen, Rabb. Dr. S. Hochfeld,
Direktor Dr. M. Holzman, Rabb. Dr. A. Loewenthal,
Rabb. Dr. S. Samuel, Rabb. Dr. M. Wiener

bearbeitet von

Dr. Simon Bernfeld

VIERTER TEIL

Die Lehre von Gott

BERLIN

C. A. SCHWETSCHKE & SOHN, VERLAGSBUCHHANDLUNG
GEGR. 1729

DIE LEHRE VON GOTT

Mit Einleitungen von

Dr. L. Baeck, Dr. S. Bernfeld, Prof. Dr. J. Elbogen,
Dr. M. Holzman, Dr. A. Loewenthal,
Dr. M. Wiener



BERLIN 1924

C. A. SCHWETSCHKE & SOHN, VERLAGSBUCHHANDLUNG
GEGR. 1729

Inhalt

I. Inbegriff von Sittlichkeit, Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit

Es ist einer der bestimmenden Gedanken der Religion Israels, daß Gott heilig ist, und heilig sein bedeutet in dem Gehalte, den dieser Begriff in seiner Entwicklung hier gewonnen hat: unterschieden sein, anders sein. So haben die Lehrer des Talmud auch dieses Wort aufgefaßt. Gott ist heilig, das will sagen, daß Gott über alles erhaben ist, daß er anders ist, anders als alles Natürliche und Irdische, anders als alles Menschliche und Profane. Er ist anders, und darum ist er der Einzige, kein Mythisches, kein Bild, keine Gestalt kann ihn bestimmen; nichts gleicht ihm. „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnlich sei!" Gott ist der „Heilige Israels".

Das, was anders, was von der Welt und ihren Geschicken unterschieden ist, wird vom Menschen im Guten erlebt. Das sittliche Gefühl ist das Gefühl, über etwas emporgehoben und erhaben zu sein, etwas zu eigen zu haben, was anders ist, anders als alles bloß Natürliche. Wie sehr der Mensch der Welt auch angehört, so erfährt er, daß in ihm etwas ist, was nicht die Welt ist, etwas, wovor er Ehrfurcht hegen darf. Wenn das Gebot des unendlich und ewig Gebietenden in ihm lebendig wird, empfindet er es so. Aber es ist doch nicht das Sittliche allein, was er darin erlebt. Er erfährt zugleich, daß sein Leben aus dem ewigen Leben kommt, daß sein Leben ihm gegeben worden, daß es vom Geheimnis umfangen wird, daß sein Leben seinen Grund nicht in sich hat, sondern in Gott. Erst in diesem demütigen Empfinden wird das sittliche Gefühl zur Religion, ist die Ethik auch Gottesglauben. Diese Einheit von Demut und Ehrfurcht ist das Gefühl vom Heiligen.

Gott ist heilig, bedeutet demnach, daß er der Urquell alles Lebens und der Urgrund alles Sittlichen ist, daß er der Gebende und der Gebietende, der Liebevolle und der Gerechte ist. Gottes Liebe besagt: Gott gibt alles; alles was ist, ist seine Schöpfung,

offenbart seine Gnade. Göttliche Liebe ist daher nicht ein mythologisches Wort von dem bevorzugten Schicksal einzelner Menschen, sondern der Ausdruck dafür, daß unser aller Leben mit Gott verbunden ist und zu ihm gehört, daß er uns allen immer gegenwärtig ist, daß unser Dasein in ihm seinen Sinn und Wert hat. Alles Wort der Liebe, alles, worin diese Verbundenheit sich aussprechen kann mit ihren innigsten Worten, wird darum zur Bezeichnung dessen, was Gott für die Menschen ist. Aber was Gott für uns ist, besagt zugleich auch, was er von uns verlangt. Alle göttliche Liebe ist zugleich göttliche Gerechtigkeit. Wie Gott gibt, so fordert er. Er hat vor den Menschen das Gute und das Böse hingelegt, damit der Mensch wähle und sich entscheide; er hat ihn geschaffen, damit er selber sein Leben schaffe und aufbaue, damit er Ewigkeit mit der Stunde gewinne. Gott hat ihm alles Gute gegeben, damit er selber Gutes übe und Gutes verwirkliche, damit er Gott diene. Gott ist der Liebevolle und der Gerechte, beides ist in ihm eines; darum ist er, der Heilige, der Einzige und Eine.

Daß Gott voll Liebe ist, haben auch andere Religionen ausgesprochen; daß das Gute vom Menschen gefordert wird, ist auch in mancher Philosophie verkündet worden. Was dem Judentum sein Besonderes gewährt, ist diese völlige Einheit des Gebenden und Gebietenden, diese Heiligkeit Gottes.

Leo Baeck.

Bibel

I, 1: Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott. — 3. B. Mos. 19, 2.

2: Ihr sollt mir heilig sein, denn heilig bin ich, der Ewige. — 3. B. Mos. 20, 26.

3: Der Ewige der Heerscharen wird sich erhaben zeigen beim Gericht und der heilige Gott geheiligt durch Gerechtigkeit. — Jesaja 5, 16.

4: Heilig, heilig, heilig ist der Ewige der Heerscharen. — Jesaja 6, 3.

5: Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende und Heilige ist sein Name: Hoch und heilig throne ich, und auch bei dem Gedrückten und dem Demütigen, um zu beleben den Geist der Bescheidenen und zu beleben das Herz der Bedrückten. — Jesaja 57, 15.

6: Abraham trat hin und sprach: Willst du gar vernichten den Gerechten mit dem Frevler? Vielleicht gibt es fünfzig Gerechte in der Stadt, willst du auch dann vernichten und nicht dem Ort vergeben wegen der fünfzig Gerechten, die darin sind? Fern sei dir, solches zu tun, zu töten den Gerechten mit dem Frevler, daß der Gerechte wie der Frevler sei. Fern sei es dir. Der Richter über die ganze Erde sollte nicht Gerechtigkeit üben? — 1. B. Mos. 18, 23—25.

7: Der Hort, untadlig ist sein Werk: alle seine Wege sind gerecht. Ein Gott der Treue, sonder Trug, gerecht und gerad ist er. — 5. B. Mos. 32, 4.

8: Denn ich, der Ewige, liebe das Recht und hasse freveln Raub. Ich will ihren Lohn getreulich geben, einen ewigen Bund schließe ich mit ihnen. — Jesaja 61, 8.

9: Sondern dessen darf sich jedermann rühmen, wer ein-

zusehen und zu erkennen vermag, daß ich, der Ewige, Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übe, daß ich daran Wohlgefallen habe, spricht der Ewige. — Jeremia 9, 23.

10: Fürwahr, jeden nach seinem Wandel werde ich richten, Haus Israel, spricht Gott, der Ewige, kehrt um und bekehrt euch von allen euren Missetaten, daß sie euch nicht zum Anstoß der Strafe seien. Werft ab von euch eure Missetaten, durch die ihr euch vergangen habt, schafft euch ein neues Herz und einen neuen Sinn. Denn warum wollt ihr sterben, ihr vom Hause Israel? Ich will nicht den Tod des Todeswürdigen, spricht Gott, der Ewige, so bekehrt euch und lebet. — Ezechiel 18, 30—32.

11: Ich verlobe dich mir auf ewig; ich lobe dich mir an in Recht und Gerechtigkeit und mit Huld und Liebe. Ich lobe dich mir an in Treue, daß du den Ewigen erkennest. — Hosea 2, 21—22.

12: Du reinen Blickes, der du nichts Böses schauen und kein Unrecht zu blicken vermagst. — Habakkuk 1, 13.

13: Denn gerecht ist der Ewige, er liebt Gerechtigkeit, die Redlichen schauen sein Antlitz. — Psalm 11, 7.

14: Gütig und redlich ist der Ewige, darum zeigt er Sündern den Weg. . . . Alle Pfade des Ewigen sind Gnade und Treue für alle, die seinen Bund und seine Zeugnisse hüten. — Psalm 25, 8, 10.

15: Ewiger, an den Himmel reicht deine Gnade, und deine Treue bis zu den Wolken. Deine Gerechtigkeit gleicht den mächtigen Bergen, deine Gerichte einer unermeßlichen Tiefe. Menschen und Vieh hilfst du, Ewiger. Wie köstlich ist deine Gnade, Gott, den Menschenkindern, die in deiner Fittige Schatten sich bergen! — Psalm 36, 6—8.

16: Bei dir, Ewiger, ist Gnade, wenn du dem Menschen nach seinem Tun vergiltst. — Psalm 62, 13.

17: Recht und Gerechtigkeit sind deines Thrones Stützen, Gnade und Treue begrüßen dein Antlitz. — Psalm 89, 15.

18: Gnädig ist der Ewige und gerecht; und unser Gott ist barmherzig. — Psalm 116, 5.

19: Deine Gerechtigkeit bleibt ewig recht und deine Lehre wahr. Ich weiß, Ewiger, daß deine Gerichte gerecht sind, und daß du mich nur in deiner Treue gedemütigt hast. — Psalm 119, 142 und 75.

20: Wahrlich, ihr Männer von Verstand, hört auf mich! Fern ist Frevel von Gott, und das Unrecht vom Allmächtigen. Denn nur nach dem Tun des Menschen vergilt er ihm, und nach dem Wandel des Mannes läßt er es ihm ergehen. Viel weniger, fürwahr, wird Gott ungerecht verdammen, und der Allmächtige das Recht beugen. — Hiob 34, 10—12.

21: Ewiger, Ewiger, barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue; der die Huld bewahrt bis ins tausendste [Geschlecht], Schuld, Missetat und Fehl vergibt; doch ganz straflos läßt er nichts ausgehen. — 2. B. Mos. 34, 6—7.

22: Barmherzig ist der Ewige, dein Gott; er wird dich nicht verlassen und dich nicht verderben, und nicht den Bund vergessen, die er deinen Vätern beschworen hat. — 5. B. Mos. 4, 31.

23: Jegliches Gebet und jegliches Flehen, das irgend jemand von deinem ganzen Volke Israel vorbringt, denn jeder kennt die Leiden seines Herzens, und er breitet seine Hände [betend] aus in diesem Hause: höre du im Himmel, an der Stätte deines Sitzes, und vergib und gewähre, gib jedem nach seinem Wandel, wie du sein Herz kennst, denn du allein kennst das Herz aller Menschenkinder. — 1. B. d. Könige 8, 38—39.

24: Es verlasse der Frevler seinen Wandel und der Schlechtgesinnte seine Anschläge; er kehre zum Ewigen zurück, der sich seiner erbarmen wird, und zu unserem Gotte, denn er verzeiht viel. — Jesaja 55, 7.

25: Ach, Ewiger, Gott, du hast mit deiner großen Kraft und mit deinem ausgestreckten Arme den Himmel und die Erde geschaffen; kein Ding ist dir zu schwer. Du übst Gnade bis zum tausendsten [Geschlecht] und vergiltst die Schuld der Väter an ihren Kindern nach ihnen, du

großer starker Gott, Ewiger der Heerscharen ist sein Name. — Jeremia 32, 17—18.

26: Zerreißt euer Herz, und nicht eure Kleider, kehrt zurück zum Ewigen, eurem Gotte; denn gnädig und barmherzig ist er, langmütig und reich an Huld, er bedenkt sich wegen des Unheils. — Joel 2, 13.

27: Ich weiß, du bist ein gnädiger und barmherziger Gott, langmütig und von vieler Huld, der sich bedenkt wegen des Unheils. — Jona 4, 2.

28: Aber gütig ist auch der Ewige und eine Schutzwehr am Tage der Not; er kennt [alle], die sich bei ihm bergen. — Nahum 1, 7.

29: Wer auf den Ewigen vertraut, den wird Gnade umgeben. — Psalm 32, 10.

30: Versteht es und seht, daß der Ewige gütig ist; heil dem Manne, der sich bei ihm birgt. — Psalm 34, 9.

31: Sei mir, Gott, gnädig in deiner Huld; in deiner großen Barmherzigkeit lösche meine Missetaten aus. — Psalm 51, 3.

32: Gütig gegen Israel ist Gott, gegen alle, die reinen Herzens sind. — Psalm 73, 1.

33: Aber er war barmherzig und vergab die Missetat; er vertilgte nicht und wandte oft seinen Zorn ab und leerte nicht seinen ganzen Grimm über sie. — Psalm 78, 38.

34: Denn du, o Ewiger, bist gütig und verzeihend, reich an Gnade für alle, die dich anrufen. — Psalm 86, 5.

35: Denn gütig ist der Ewige; seine Gnade währt ewig, und für ewige Geschlechter seine Treue. — Psalm 100, 5.

36: Halleluja! Dankt dem Ewigen, denn er ist gütig, ewig währt seine Huld. — Psalm 106, 1.

37: Gnädig und barmherzig ist der Ewige, langmütig und von großer Gnade. Gütig ist der Ewige gegen alle, und sein Erbarmen ist über seine Geschöpfe. — Psalm 145, 8—9.

38: Gütig ist der Ewige gegen die ihm Vertrauenden, gegen alle, die ihn suchen. — Klagelieder 3, 25.

39: Denn nicht um unserer Gerechtigkeit willen flehen wir demütig vor dir, sondern um deiner reichen Barmherzigkeit willen. — Daniel 9, 18.

40: Denn gnädig und barmherzig ist der Ewige, euer Gott, er wird sich von euch nicht abwenden, wenn ihr zu ihm umkehrt. — 2. Chronik 30, 9.

Palästinische Apokryphen

a, 1: Denn mitleidig und barmherzig ist der Herr und vergibt Sünden und rettet zur Zeit der Drangsal. — Sirach 2, 11.

2: Denn wie seine [Gottes] Größe, so ist seine Barmherzigkeit, und wie sein Name, so sind seine Werke. — Sirach 2, 18.

3: Wie groß seine Gnade ist, so groß ist auch seine Züchtigung: jeden richtet er nach seinen Werken. — Sirach 16, 12.

4: Wie groß ist die Barmherzigkeit des Herrn, und seine Versöhnlichkeit gegen die, die sich ihm wieder zuwenden. — Sirach 17, 29.

5: Darum ist der Herr langmütig ihnen gegenüber und gießt über sie sein Erbarmen aus. — Sirach 18, 11.

6: Und darnach werdet ihr des Herrn gedenken und Buße tun, und er wird euch zurückbringen; denn er ist barmherzig und gnädig und rechnet den Menschenkindern das Böse nicht an. — Testamente d. zwölf Patriarchen VI, 9 Z. 10—11.

7: Über die ganze Erde, Herr [reicht] deine erbarmende Güte. — Psalmen Salomos 5, 15.

8: Und wem wolltest du [Gott] Sünden vergeben, wenn nicht den Sündern? Gerechte segnest du und rügst nicht ihre Sünden, und deine Güte [waltet] über reuigen Sündern. — Psalmen Salomos 9, 7.

9: Herr, deine Gnade für die Geschöpfe deiner Hände ist ewig, deine Güte mit reicher Gabe über Israel. — Psalmen Salomos 18, 1.

10: Ich antwortete und sprach: Herr, ich weiß doch, daß der Höchste gegenwärtig der *Barmherzige* heißt, weil er sich derer erbarmt, die noch nicht in die Welt gekommen sind, der *Gütige*, weil er gegen die, die nach seinem Gesetz wandeln, gütig ist; der *Langmütige*, weil

er gegen die Sünder als seine Geschöpfe langmütig ist; der *Mildtätige,* weil er lieber schenken als fordern will; der *Gnadenreiche,* weil er gegen Lebende, Vergangene und Zukünftige an Gnaden so reich ist; und wäre er es nicht, so käme die Welt samt ihren Bewohnern niemals zum Leben; der *Freundliche,* denn wenn er nicht freundlich gewährte, daß die Sünder ihrer Sünden los und ledig würden, so könnte nicht der zehntausendste Teil der Menschen zum Leben gelangen; und der *Verzeihende,* denn wenn er nicht den durch sein Wort Geschaffenen ihre vielen Übertretungen verziehe, so würden vielleicht aus der unzähligen Menge nur ganz wenige übrigbleiben! — 4. Buch Esra 7, 132—139.

11: Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, daß du dich derer erbarmst, die keinen Schatz guter Werke aufzuweisen haben. — 4. Buch Esra 8, 36.

Griechische Apokryphen

IIb, 1: Unermeßlich und unfaßbar ist die Gnade, die du verheißen hast; denn du, o Ewiger, bist hocherhaben, barmherzig, langmütig und gnadenreich, und es reuen dich die Leiden der Menschenkinder. So hast du denn entsprechend deiner liebreichen Güte Bußvergebung verheißen denen, die gesündigt haben, und kraft der Fülle deines Erbarmens hast du Buße den Sündern verordnet, daß sie gerettet werden könnten. — Gebet des Manasse, Vers 6—7.

2: Gott hat den Tod nicht geschaffen und hat keine Freude an dem Verderben der Lebenden; denn ein menschenfreundlicher Geist ist die Weisheit. — Weisheit Salomos 1, 13.

3: Aber du bist gegen alle barmherzig, weil du alles vermagst, und du übersiehst die Sünden der Menschen, damit sie Buße tun. — Weisheit Salomos 11, 23.

4: Du verschonst aber alles, weil es dein ist, o Herr, der du am Lebendigen dich erfreust; denn dein unvergänglicher Geist ist in allem! — Weisheit Salomos 11, 26—12, 1.

5: Denn [gerade] deine Stärke ist die Grundlage deiner Gerechtigkeit, und der Umstand, daß du alles beherrschest, bewirkt, daß du alles verschonst. — Weisheit Salomos 12, 16.

6: Denn dich kennen ist die vollkommene Gerechtigkeit, und von deiner Kraft wissen ist die Wurzel der Unsterblichkeit. — Weisheit Salomos 15, 3.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Zu Gottes Eigenart gehört es, das Gute darzubieten und mit seinen Geschenken [dem Verdienst] zuvorzukommen, das Schlechte aber nicht leicht herbeizuführen. — Philo: Legum allegoriarum lib. III (M. I 108, C.-W. 105 Ende).

2: Man kann auf die Frage, welches der Ursprung alles Werdens sei, vollkommen richtig antworten: Die Güte und Gnade Gottes, die er dem ihm nahestehenden Geschlecht gespendet hat; denn Geschenk, Wohltat und Gnadengabe Gottes sind alle Dinge in der Welt und die Welt selbst. — Philo: daselbst (M. I 102, C.-W. 78).

Gebete

IV, 1: Du bist heilig und Dein Name ist heilig, und Heilige preisen Dich an jedem Tage, Sela! Gelobt seist Du Ewiger, heiliger Gott. — Tägliches Morgen- und Abendgebet.

2: Gelobt seist Du Ewiger, König, der liebt Recht und Gerechtigkeit. — Wochentägliches Morgen- und Abendgebet.

3: Verzeih uns, unser Vater! denn wir haben uns versündigt, vergib uns, unser König! denn wir haben uns vergangen: denn Du bist es, der verzeiht und vergibt. Gelobt seist Du, Ewiger, Gnädiger, der in Fülle Vergebung gewährt. — Wochentägliches Morgen- und Abendgebet.

4: Du reichest Abtrünnigen die Hand, und Deine Rechte ist ausgestreckt, die zu Dir Zurückkehrenden anzunehmen. — Schlußgebet für den Versöhnungstag.

5: Und Du in großer Barmherzigkeit erbarme Dich über uns! denn Du hast nicht Wohlgefallen daran, daß die Welt zugrunde gehe . . Und Du, o Gott der Verzeihung, barmherzig und mild, langmütig und reich an Huld, der in Fülle Gnade übt, Du hast Wohlgefallen an der reuigen Rückkehr der Frevler und willst nicht, daß sie sterben. — Schlußgebet für den Versöhnungstag.

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Gott läßt niemanden schuldlos leiden. — Berachot 8 b.

2: Überall, wo du [in der Schrift] die Größe und Erhabenheit Gottes ausgesprochen findest, dort ist auch seiner Liebe und Milde gedacht. — Megilla 31 a.

3: „Das ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, da sie geschaffen wurden, am Tage, als Gott, der Ewige, Himmel und Erde schuf“ [1. B. Mos. 2, 4]. — Gott gedachte zuerst die Welt in der Eigenschaft der strengen Gerechtigkeit zu regieren, aber er erkannte, daß die Welt dann nicht bestehen könnte, und so vereinigte er die Eigenschaft der Barmherzigkeit mit der Eigenschaft der Gerechtigkeit. — Bereschit rabba z. 1. B. Mos. 2, 4.

4: Gott sprach: Wenn ich die Welt mit der Eigenschaft der Barmherzigkeit erschaffe, so werden die Sünder überhand nehmen; wenn mit der Eigenschaft des [strengen] Rechts, wie sollte die Welt bestehen! Allein siehe, ich erschaffe sie mit der Eigenschaft des [strengen] Rechts gepaart mit der Eigenschaft der Gerechtigkeit. — Bereschit rabba c. 12.

5: Auch wenn der Heilige, gelobt sei er, zürnt, denkt er an das Erbarmen. — Pesachim 87 b.

6: Warum ist Gott gütig? weil er gerecht ist, und warum ist Gott gerecht? weil er gütig ist; denn er zeigt den Sündern den Weg zur Buße. — jer. Makkot II 6 (5 a).

7: Man forschte in [den Büchern] der Weisheit: Was ist die Strafe des Sünders? Die Antwort lautete: „Die Sünder verfolgt das Böse“ [Spr. 13, 21]. Man forschte in der Prophetie: Was ist die Strafe des Sünders? Die

Antwort lautete: „Die sündige Seele wird sterben" [Ez. 18, 4]. Man forschte in der Thora: Was ist die Strafe des Sünders? Die Antwort lautete: Er bringe ein Sühnopfer dar und er wird entsühnt, wie es heißt: „Er lege seine Hand auf das Haupt des Opfers, und es wird gnädig aufgenommen werden, daß er gesühnt wird" [3. B. Mos. 1, 4]. Darauf fragte man Gott: Was ist die Strafe des Sünders? Er antwortete: Er kehre um und bewirke dadurch seine Sühne. Denn so heißt es: „Gütig und gerecht ist der Ewige, darum zeigt er den Sündern den Weg [zur Umkehr]" [Ps. 25, 8]. — Pesikta de Rab Kahana, c. 25.

8: Gott ist nachsichtig gegen den Gerechten und auch gegen den Sünder. — Baba kamma 50 a.

9: Gott hat nicht Wohlgefallen an der Vernichtung der Frevler, weil sie doch auch seine Geschöpfe, seiner Hände Werk sind, und welcher Meister zerstört das von ihm Geschaffene? — Pesikta rabbati, ed. Friedmann, c. 40.

10: Auch den Frevler, wenn er auf Gott vertraut, nimmt Gott auf, wie es heißt: „Wer auf den Ewigen vertraut, den umgibt er mit Gnade" [Psalm 32, 10]. — Wajjikra rabba c. 15 zu 3. B. Mos. 13, 2.

11: „Kinder seid ihr des Ewigen, eures Gottes", auch wenn ihr nicht nach dem Willen eures Vaters im Himmel handelt. — Sifre zu 5. B. Mos. 14, 1.

12: Es heißt [2. B. Mos. 3, 13]: „Und wenn sie zu mir sprechen, wie ist sein Name, was soll ich ihnen sagen?" Damit hat Mose gebeten, daß ihm der Heilige, gelobt sei er, seinen erhabenen Namen kund gebe. Da sprach Gott zu Mose: Du möchtest meinen Namen kennen — ich werde nach meinem Tun benannt. . . . Wenn ich gegen die Bösen streite, werde ich „Zebaot" benannt; und wenn ich dem Menschen seine Sünden hingehen lasse [und ihm Zeit zur Umkehr gebe], werde ich „El schaddai" benannt; und wenn ich an meiner Welt Erbarmen übe, so werde ich „Adonai" benannt. — Schemot rabba c. 3.

VI, 1: Die Propheten Israels sind Männer voll Erbarmen und mahnen die heidnischen Völker, von ihrer Sündhaftigkeit zu lassen, denn Gott reicht die Hand den Frevlern wie den Gerechten. — Salomo b. Isaak (Raschi) Kommentar zu den Psalmen (zu Psalm 2, 10).

2: Die göttliche Barmherzigkeit ist vorhanden, bevor der Mensch gesündigt hat, und ebenso, nachdem er gesündigt hat. . . . Gott ist langmütig und wartet mit der Strafe gegen den Sünder, vielleicht wird er umkehren; er ist reich an Gnade gegen die, die ihrer brauchen, da sie keine Verdienste aufzuweisen haben. — Salomo b. Isaak (Raschi) Kommentar zum Pentateuch (zu 2. B. Mos. 34, 6—7).

3: Der zur Umkehr bereite Mensch soll nicht glauben, daß er wegen der von ihm verübten Vergehen und Sünden von der Stufe der Gerechten weit entfernt sei; denn dem ist nicht so. Vielmehr ist er dem Schöpfer lieb und teuer, als ob er niemals gesündigt hätte. — Maimonides: Mischne thora hilchot Teschuba [von der Umkehr] VII 5.

4: Wie bedeutsam ist die Umkehr [zu Gott]! Gestern war dieser [der Sünder] abgesondert vom Ewigen, dem Gotte Israels, wie es heißt [Jes. 59, 2]: „Eure Sünden haben euch getrennt von eurem Gott". . . . und heute steht er der Schechina [der Heiligkeit Gottes] ganz nahe, wie es heißt [5. B. Mos. 4, 4]: „Ihr, die ihr am Ewigen, eurem Gotte, hangt"; er ruft [Gott] an und wird von ihm erhört. — Maimonides, das. VII 7.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Alle Völker der Erde schienen bisher von dem Wahne betört zu sein, daß sich Religion nur durch eiserne Macht erhalten, Lehren der Seligkeit nur durch unseliges Verfolgen ausbreiten, und wahre Begriffe von Gott, der nach unser aller Geständnis die Liebe ist, nur durch die Wirkung des Hasses mitteilen lassen. — Rabbi Manasse ben Israel: Rettung der Juden,

übers. v. Marcus Herz: in Mendelssohns Gesammelte Schriften III, S. 202.

2: Das Judentum, besonders das der Diaspora, hob immer wieder hervor, daß es nicht nur an einen, sondern auch nur an einen barmherzigen und heiligen Gott glaube, und daß dieser Glaube veredelnd auf seine Bekenner wirke. — J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 90/91.

3: Am Wesen Gottes ist im Judentum *nur das Religion,* was dieses Wesen für die Sittlichkeit bedeutet. Sein Wesen besteht in seinen Eigenschaften. 2. B. Mos. 34, 6—7 beziehen sich ausschließlich auf die *Liebe* und *Gerechtigkeit* Gottes, in denen er das Vorbild der menschlichen Sittlichkeit sein soll. Alle Mystik über sein sonstiges Wesen wird abgewehrt, weil sie den Grundbegriff der Einheit und Einzigkeit gefährdet. — Hermann Cohen: Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt, S. 565.

4: Nur diejenigen Stellen der heiligen Schrift sammelte man, in denen Gottes Gerechtigkeit und Gnade, sein Wohltun und seine Liebe betont sind, und an sie knüpfte man an, aber keineswegs an diejenigen Stellen der Schrift, in denen das Gegenteil von Gott ausgesagt wird. Es wird *nie* gesagt: Wie Gott eifervoll und rächend ist, zornglühend und grimmig, so sollt auch ihr voller Eifer und Grimm sein. — I. Elbogen: Die Religionsanschauungen der Pharisäer, S. 74/75.

5: Gott liebt das Recht und kann selbst nicht darüber hinausgehen [vgl. 1. B. Mos. 18, 19. 25]; dieses wäre ein Widerspruch in seinem Wesen. — Die Rechtsgesetze sind also im Rechtsprinzipe selbst, in der Sittlichkeit und der freien Achtung vor dem Wahren und Guten begründet, sie verbleiben auf dem Rechtsboden, leiten ohne auf das Religionsgebiet hinüberzuschlagen ihre Legitimität aus der Idee des Rechts ab. — Zacharias Frankel: Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte, S. 10.

6: Die Gewißheit von seiner [Gottes] Gerechtigkeit, von seiner Alliebe zu den Menschen, ist eine so unerschütter-

liche innerhalb des Judentums, daß auch die trübsten Erfahrungen diese Überzeugung nicht wankend machen konnten; es klagen die Sänger und Propheten über Leid und Prüfung, auch sie stellen die Rätsel hin in der Menschheit, auch sie begreifen nicht, wie so mancher gegen sein Verhalten ein gutes oder schlimmes Geschick auf Erden habe. . . . . doch sind sie weit entfernt, deshalb einen Zweifel auszudrücken an der Gerechtigkeit Gottes, die Überzeugung bleibt unerschüttert, daß dennoch auf die vollste Gerechtigkeit das Verfahren gegründet ist. — Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte I, S. 22.

7: Wie der Begriff der Heiligkeit das sittliche Ideal des Judentums darstellt, so bezeichnet die *Selbstheiligkeit* die sittliche Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, und durch deren Erfüllung er sich dem sittlichen Ideale allmählich annähern soll. Heilig *sein,* das ist Gott allein vorbehalten, weil es der Quell und Ursprung alles Guten ist, weil in ihm die absolute Idee des Guten zugleich die absolute Macht und Wirklichkeit des Guten ist, weil in der unendlichen Erhabenheit seines Wesens alle Widersprüche und Gegensätze, die im Bereiche der Endlichkeit uns entgegentreten, ausgeglichen und aufgehoben sind. — Guttmann: Die Idee der Versöhnung im Judentum (Vom Judentum Nr. 2) S. 9 f.

8: Die primäre Bedingung für das Verhältnis zwischen Jahve und seinen Verehrern ist also gleichfalls das *Sittliche,* nicht aber Kultus und Glaube. Daraus ergibt sich wiederum die den Prophetismus bedingende Eigenart: Jahve und Sittlichkeit sind keine von Haus aus heterogenen Begriffe, die erst a posteriori miteinander verknüpft werden, um dann eine nur vorübergehende Einheit zu bilden. Vielmehr bedeuten sie im prophetischen Bewußtsein eine apiorische Korrelation, bei der das eine Glied ohne das andere nicht denkbar ist. — Benzion Kellermann: Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung, S. 25.

9: Doch stellt das Judentum einerseits dem christlichen

Gottes- und Menschheitsbegriff seine *höhere* Gotteseinheits- und Heiligkeitsidee gegenüber, die nicht gestattet, das Göttliche in den Kreis des Sinnlichen herabzuziehen und die Sittlichkeit auf der Basis einer der Gerechtigkeit beraubten Liebe aufzubauen. — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 15.

Sieh auch:

J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 68; 93.

Hermann Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 49; 51.

Ders.: Religiöse Postulate, S. 11 f.

Ders.: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, S. 109 ff.

Ders.: Religion und Sittlichkeit, S. 124 f.; 134 f.

Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte, I, S. 22; 128 f.

Guttmann: Die Idee der Versöhnung im Judentum (Vom Judentum Nr. 2), S. 9.

Benzion Kellermann: Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung, S. 28 f.

Jakob Klatzkin: Hermann Cohens Philosophie des Judentums (Neue jüdische Monatshefte Nr. 15/16), S. 362.

Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 38 f.; 41 ff.; 46 f.; 54 f.; 64; 76 ff.; 80 ff.; 96; 99; 102; 107; 109; 123 ff.; 127; 209; 295 f.

L. Lazarus: Zur Charakteristik der talmudischen Ethik, S. 6 ff.

M. Lazarus: Die Ethik des Judentums I, S. 89 f.; 196; II S. 94 ff.

Felix Perles: Boussets „Religion des Judentums", S. 49 f.; 126 f.

H. Steinthal: Über Juden und Judentum, S. 103 f.

Ders.: Zu Bibel und Religionsphilosophie, S. 51 f.

Max Wiener: Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit, S. 24; 35; 63; 79; 126.

Ders.: Die Religion der Propheten, S. 18; 36; 42; 53.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Als religiöser Hintergrund dieser .... Bestrebungen erscheint der wichtigste Gedanke, daß Gottes Güte und Erbarmen alle Menschen umfasse (Ps. 36, 7 ff.; 145, 9—15 f.). Seinen klassischen Ausdruck hat er im Buch Jona gefunden. — Bertholet: Biblische Theologie des Alten Testaments, II, S. 154.

2: Die beiden Eigenschaften Gottes, welche diesen Sätzen zugrunde liegen, sind die der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, beide aber sind in der lebendigsten Weise ergriffen. Ist doch die Gerechtigkeit bis zu dem Punkte durchgeführt, wo sie als die das Innere des Menschen zerlegende d. i. prüfende Macht erscheint; ein Beweis, daß hier die Relation zwischen Gott und dem Menschen als eminent persönliche gefaßt wird — wie bei den ersten Liedern Davids. — Hugo Bestmann: Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem Alten und Neuen Bunde, I, S. 105/6.

3: Die Propheten Altisraels verkünden, daß der Gott Israels ein Gott der absoluten Gerechtigkeit und Heiligkeit innerhalb und außerhalb Israels sei, ein heiliger Gott, der um der Gerechtigkeit willen sein eigenes Volk verderben und vernichten kann. — Wilhelm Bousset: Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, S. 107.

4: Jahve ist der Gott der Gerechtigkeit, der Sittlichkeit; seine oberste, ja die einzige unerläßliche Forderung an seine Diener ist Gerechtigkeit, ist Sittlichkeit. — Budde: Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, S. 119.

5: Ebenso wichtig und noch wichtiger als diese unvergleichliche Erhabenheit und Übermächtigkeit Gottes über alles ist es, daß er als der *Heilige* auch der Reine, Gute, ethisch Vollkommene ist und mit seiner Macht nur Zwecke seiner Heiligkeit verfolgt. Durch diese Grundbestimmung seines Wesens, verliert die Erhabenheit ihr furchtbar Schreckliches, das sie sonst für den Menschen, für jedes endliche Wesen hätte; in ihr hat alles, was wird und geschieht, seinen Zweck, es muß den Zwecken seiner Heiligkeit dienen. — A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Religion, S. 31.

6: Der Gott der Vätergeschichte ist nicht bloß ein Gott der Macht, sondern auch ein Gott mit sittlichen Eigenschaften. Er trägt nicht bloß einzelne sittliche Züge, sondern einen sittlichen Charakter. Er ist ein gerechter und heiliger Gott. Das lasterhafte Sodoma rief den

heiligen und gerechten Gott zum Strafgericht heraus. Abraham richtet einen Appell an seine Gerechtigkeit und Güte. — Franz Feldmann: Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit, S. 16.

7: Der Gottesbegriff selbst paßt sich den Anforderungen an Gott an. Nicht mehr die Attribute der Macht, der strafenden Gerechtigkeit und unermeßlichen Weisheit werden betont, sondern die der Güte und Barmherzigkeit. „Gnädig, barmherzig und von großer Güte", diese Worte sind es, die immer wieder bei der Anrede Gottes gebraucht werden. Das Bild des guten Hirten, des liebevollen Vaters wird auf ihn angewendet. — Friedrich Hertz: Rasse und Kultur, S. 183/84.

8: Der ewige, sich gleich bleibende Grund seines Wesens ist aber die Liebe. Es kommt nicht darauf an, daß gerade dieses Wort dafür gebraucht wird, sondern darauf, daß die Sache da ist. — August Klostermann: Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia, S. 79.

9: Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß die Idee der göttlichen Gnade innerhalb der alten Religion Israels von größter Bedeutung gewesen ist. Nichts lag dieser Religion ferner, als in Jahve nur ein finsteres, menschenfeindliches Wesen, eine Art Moloch zu sehen, nichts entsprach den wirklichen Anschauungen weniger als die Idee, daß die Gottheit ein kaltes, objektives Rechtsprinzip sei. So gewiß Jahve gerecht war, so gewiß war er gnädig: beides in Widerspruch zu einander zu setzen, lag dem altisraelitischen Bewußtsein gänzlich fern. — Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 69/70.

10: Jahve ist aber nicht bloß ein Gott des Heils, sondern auch ein Gott des Rechts, der Hüter der sittlichen Weltordnung, seine Gerechtigkeit zeigt sich in der gnadenvollen Führung des Volkes, aber auch in der Bestrafung und Züchtigung der Frevler als solcher. — Friedrich Nötscher: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, S. 19.

11: Was Israels Religion in Wahrheit von den übrigen

Religionen unterscheidet, das ist im Wesen Gottes zu suchen, der sich seinem Volke persönlich offenbart hat und von ihm eine Lebensführung verlangt, die seinem geistigen Wesen als dem eines gerechten und versöhnlichen Gottes entspricht. Der Unterschied zwischen Jahve und den Göttern der Völker ist der, daß er keine Opfer verlangt, sondern fordert, daß man Recht tue, sich der Liebe befleißige und vor Gott demütig wandle. — Robertson Smith: Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, S. 284/5.

12: Die Gerechtigkeit ist das innerste Wesen Jahves, sie kommt auch nicht nur Israel zu gute. Der Weltkrieg, in dem er die Götzen niederwirft, ist ein Weltgericht, daß überall den Unterdrückten Recht schafft. Alle Völker sollen ihn als den Gott preisen, der allein gerecht und mächtig ist (Jes. 51, 4—5; 45, 21; 22. 24). Aus dieser weltumfassenden Gerechtigkeit Jahves erwächst die Gewißheit, daß auch Israel sein Recht finden werde. — Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 352.

13: Indem die prophetische Predigt Israel ins Gewissen griff und ihm ein neues Bild von Jahve verkündete, hat sie es ermöglicht, daß der Glauben an Jahve den Untergang des Staates und die Loslösung vom Lande Jahves überdauerte. Indem sie Gott als den Gerechten, den Heilsgott, den Gott der Geschichte verkündete, hat sie der Menschheit den köstlichsten Besitz erworben. Und durch ihre Predigt von den sittlichen Anforderungen, welche Jahve an die Menschen stellt, hat sie nicht nur eine Säuberung der Gottesverehrung Israels von heidnischen Elementen eingeleitet, sondern auch eine totale Umgestaltung der menschlichen Vorstellung vom Kulte eingeleitet. — Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel I, S. 553.

14: Endlich ist darauf hinzuweisen, daß ein tieferes Sündengefühl dem im Psalter so oft ausgesprochenen Gedanken zugrunde zu liegen scheint, Jahve ist ein gnädiger und gern zum Verzeihen bereiter Gott. In immer neuen Tönen preisen die Frommen Jahves Güte

gegen seine Verehrer, sein Mitleid und Erbarmen, und lassen die bekannte Stelle Ex. 34, 6: „Jahve, Jahve ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue; er bewahrt Huld den Tausenden und tilgt Schuld und Frevel und Sünde" in vielfacher Variation in ihren Liedern wiederklingen, vgl. 86, 4 f. u. 15; 106, 45; 107, 1; 11, 7; 145, 8; 78, 38 u. ö. — W. Staerk: Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums besonders der Dichter der sog. Bußpsalmen, S. 25.

15: Zu oberst ist er ihnen [den Propheten] der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels nur, insofern Israel seinen Ansprüchen genügt; sie kehren die hergebrachte Anordnung dieser beiden Fundamentalartikel des Glaubens um. Dadurch wird Jahve der Gefahr entzogen, mit der Welt zu kollidieren und an ihr zu scheitern, die Herrschaft des Rechts erstreckt sich gleichmäßig über Israel und Assur. Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmelose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt. — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, S. 113.

Sieh auch:

Fritz Bennewitz: Die Sünde im alten Israels, S. 52; 72; 83; 92/93; 93; 128; 143; 222; 232; 245.

H. Bestmann: Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem alten und neuen Bunde I, S. 170/71; 217.

Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 115; 119/120; 223 f.; 238 f.; 410; 417; 432; 435; 438/39; 439 ff.

Budde: Auf dem Wege zum Monotheismus, S. 16.

Ders.: Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, S. 128.

W. Caspari: Die israelitischen Propheten, S. 142.

Heinrich Cornill: Der israelitische Prophetismus, S. 47 f.; 50 ff.; 164 f.

W. Cossmann: Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, S. 5; 7; 24; 26; 31; 42; 53; 60 f.; 106; 126; 153; 171; 181; 211; 231.

Ludwig Couard: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, S. 42 f.; 46 ff.; 80; 122; 124.

A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 27; 27/28; 32; 109; 111/12; 175; 177/78; 225; 234; 252; 254 ff.; 257; 258/59; 260/61; 264 ff.; 268; 269; 271 f.; 274 ff.; 280; 283; 298; 300; 305; 310; 410; 460 f.; 465.
Hugo Dingler: Die Kultur der Juden, S. 125.
Bernhard Duhm: Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwickelungsgeschichte der israelitischen Religion, S. 101; 120 f.; 171.
Heinrich Ewald: Die Lehre der Bibel von Gott, I, S. 204.
Ders.: Die Propheten des alten Bundes I, S. 120; 169.
Ders.: Geschichte des Volkes Israel II, S. 174 f.
Franz Feldmann: Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit, S. 17.
Fr. Giesebrecht: Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, S. 46 f.; 47; 58; 70; 118.
H. Gunkel: Die Propheten, S. 47/48.
Hermann Guthe: Geschichte des Volkes Israel, S. 138.
Max Haller: Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen, S. 41; 105 f.; 151 f.
J. Herrmann: Die soziale Predigt der Propheten, S. 12/13.
Gustav Hölscher: Die Propheten, S. 184 f.; 203.
Emil Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments, S. 63 ff.; 68 f.; 185; 226 f.; 244; 279; 348; 362.
Rudolf Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, S. 558 f.; 561; II S. 427 f.; 439.
Paul Kleinert: Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, S. 51 f.; 76; 97.
August Klostermann: Geschichte des Volkes Israels I, S. 558 f.; II S. 11; 26 f.; 83 ff.; 165; 167.
Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 52 ff.; 58 f.; 76 ff.; 80; 84 ff.; 94; 97; 136; 144 f.; 147 ff.; 168; 175; 305; 320; 321; 368; 633; 637; 639 f.
Eduard König: Das antisemitische Hauptdogma, S. 9; 61/62.
Ders.: Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 184 f.; 195.
Ders.: Geschichte des Reiches Gottes, S. 61; 251.
A. Kuenen: Volksreligion und Weltreligion. S. 90 f.; 119.
Marti: Die Religion des alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, S. 47; 54.
Ders.: Geschichte der israelitischen Religion, S. 75 f.; 100; 156; 160; 193.
Meinhold: Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus, S. 44; 51; 55.
Ders.: Geschichte des jüdischen Volkes, S. 24.
Friedrich Nötscher: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, S. 22 ff.; 26 ff.; 38; 43; 50 ff.; 57 f.; 70 ff.; 79/80; 80; 85; 88; 93; 95; 105 f.; 108 ff.; 112; 115 f.; 117.
Wilhelm Nowack: Die Entstehung der israelitischen Religion, S. 27.
Samuel Oettli: Amos und Hosea, S. 22 f.; 34 f.; 40; 50; 54.
Gustav Pfannmüller: Die Propheten, S. 5; 12 f.

Ernest Renan: Histoire du peuple d'Israel III, S. 77; 80 f.
Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 20; 26; 51; 62 f.; 65; 70; 71; 76; 98; 167 f.; 177 f.; 259; 263 f.; 268; 270 ff.; 286 ff.; 305.
I. W. Rothstein: Bilder aus der Geschichte des alten Bundes in gemeinverständlicher Form, (Band 1.), S. 161; 167; 172 f.; 243.
Gustav Rothstein: Der Gottesglaube im alten Israel, S. 45 f.
Ders.: Unterricht im Alten Testament, S. 24; 50; 55; 62; 101; 113; 114 f.; 125/26; 175; 183 f.; II S. 51; 69.
Hans Schmidt: Der Prophetismus, S. 26 f.
Georg Schnedermann: Über den jüdischen Hintergrund im Neuen Testament, S. 17.
Ernst Sellin: Beiträge zur israelitischen und jüd. Religionsgeschichte, S. 32 f.; 58 f.
Ders.: Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen, S. 22 f.; 28; 58; 69.
Ders.: Der alttestamentliche Prophetismus, S. 34; 36; 41 f.; 163 f.
Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 106 ff.; 184 f.; 196; 212; 216; 220 ff.; 398 ff.; 407; 410 f.
Robertson Smith: Das alte Testament, S. 133 f.; 270; 287 f.
N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, S. 314.
Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel I, S. 434 f.; 551; 573; II S. 29 ff.; 77; 219; 221 ff.; 303; 431.
W. Staerk: Das Werk Moses und seine Geschichte (Neue Jüdische Monatshefte II. Jahrg. Heft 9/12), S. 200 f.
Ders.: Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 7; 62.
Ders.: Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, S. 15 f.
Georg Sternberg: Die Ethik des Deuteronomiums, S. 36; 47.
G. Stosch: Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung, S. 87 f.; 159 f.; 295; 475 ff.
Ders.: Die Universalität des absoluten Gottes bei Jesaja, S. 255.
Valeton: Amos und Hosea, S. 104 f.; 178.
Paul Volz: Mose, S. 50 f.; 53; 67 f.; 69; 71; 78; 92 f.
Franz Walter: Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit, S. 204.
Ferdinand Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, S. 207; 233; 259 ff.
J. Weigl: Das Judentum, S. 63/64.
Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, S. 111.

II. Einheit

1. Die starke — man darf sagen — einseitige Hinkehr zum Religiösen machte den jüdischen Geist zum *Schöpfer* des reinen Eingottglaubens. Denn der ethische Monotheismus verhält sich zu aller andersgearteten Frömmigkeit wie die Religiosität überhaupt zu den übrigen Anliegen der Seele; und bedeutet Religion — subjektiv und psychologisch gesehen — die Erfüllung der Persönlichkeit mit dem sie beseligenden Gefühl der Verwirklichung höchsten Wertseins, so konnte sich der Genius des monotheistischen Denkens nur entfalten, wo Religion als die wichtigste, ja als die einzig bedeutsame Angelegenheit des Lebens empfunden ward. Das aber ist die Geisteslage der israelitischen Propheten und Weisen.

Wir könen es deutlich beobachten: Wo im altisraelitischen Volksleben die Empfindung einer besonderen religiösen Art vorherrscht, da ist man sich dieses Glaubens an die Waltung eines einzigen, allein wirklichen und allein wirksamen Gottes bewußt; wo umgekehrt der religiöse Gedanke im Hintergrunde bleibt und allgemein menschliche Interessen vorwalten — wie etwa im unbefangenen nationalen Bewußtsein der älteren Königszeit —, da spüren wir nicht bloß nichts von einer eigentümlich religiösen Atmosphäre, sondern wir finden sogar jüdischen Glauben auf der gleichen Ebene wie denjenigen der Umwelt. Als David vor dem Zorn des Königs Saul fliehen muß, da beklagt er sich darüber, daß des Herrschers ungerechter Grimm ihn zum Leben in der Fremde und zur Verehrung anderer Gottheiten zwinge (I Sam. 26, 19). Er bekundet damit die in der Antike aller Orten herrschende Anschauung, daß jedes Land seinen eigenen Gottheiten gehorche. Das Gleiche hören wir aus dem Munde des Richters Jephta, wenn er den Ammonitern zugesteht, daß sie im Besitz des Bodens bleiben sollen, den Kemosch, ihr Gott, ihnen zugewiesen, sie dafür aber auch die Israeliten im ungehinderten Genuß des Gebietes lassen sollen, das der Gott Jahve ihnen zum Erbe gegeben (Richt. 11, 24).

Der Beispiele aus alten Tagen gibt es noch manche; sie beweisen aber nur, was auch ohne sie eine höchst wahrscheinliche Annahme wäre, daß die religiöse Eigenart des Volkes der Bibel nicht zu allen Zeiten und von allen Gliedern in ihrer tiefen Kraft verspürt wurde. Denn so unleugbar es ist, daß die israelitische Religion in ihrer sinnfälligen Gestaltung, im Opferwesen, Ritus und Zeremoniell im gemeinsamen semitischen Muttergrunde eingesenkt ist, so gewiß ist die Tatsache, daß ihre großen Heroen, soweit hinauf sie überhaupt geschichtlicher Beobachtung zugänglich sind, ihren Zusammenhang mit der Gottheit in einer Weise auffaßten, die von der Beziehung der Fremdvölker zu ihren Göttern wesentlich verschieden war. Der israelitische Monotheismus ist bestimmt nicht das Produkt verstandesmäßigen Denkens, Ergebnis etwelcher rationaler Überlegungen, daß etwa die Welt auf eine oberste Ursache zurückginge, daß der Schöpfer aller Dinge nur einer sein könne, daß die Einheit des Menschengeschlechtes die Einzigkeit des über ihm waltenden Gottes bedinge und dgl., all das sind theologische Folgerungen, abgeleitet von der durch andere Erlebnisse erst feststehenden Gewißheit, daß Gott einer ist.

Wie aber hat sich dem israelitischen Bewußtsein diese Gewißheit eingegraben? Der Satz des Deuteronomiums (Dt. 6, 4), der unser Bekenntniswort geworden ist, „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig", besagt an sich nichts über Allein-Existenz und Allein-Wirksamkeit dieses Gottes, sondern kann ursprünglich nur den Sinn haben, daß Israel nur diesen Gott anbeten darf, der ein eifervoller Gott ist, der keinem anderen Wesen etwas von der lediglich ihm gebührenden Verehrung seines Volkes zugesteht. Aber in dem Nachdruck, der auf diesen Anspruch gelegt wird, steckt, wenn auch dem ursprünglichen Bewußtsein verhüllt, der Keim zur universalen Bedeutung dieses Gottes. Zwischen ihm und seinem Volke besteht ein Bund, der schon mit den Ahnherren gestiftet, die Beziehung zu ihm als ein Verhältnis kennzeichnet, grundsätzlich geschieden von demjenigen, das bei den andern Völkern zwischen Gottheit und Menschen vorhanden ist. Dem jüdischen Geist in seiner Urzeit liegt alle metaphysische Spekulation über die göttliche Allwissenheit und Allgegenwart unzweifelhaft so fern wie irgendeinem andern primitiven Volke. Daß aber dieser Gott in

souveräner Willensentscheidung dieses Volk aus allen Geschlechtern des Erdreiches erkannt hat, um ihm seinen Willen zu offenbaren, daß er nicht dem Boden eines Landes verwachsen oder durch natürliche Verwandtschaft mit einer gewissen Gruppe von Menschen auf Gedeih und Verderb verbunden sei, das ist den ausgezeichneten Persönlichkeiten aus der biblischen Religion von jeher gewiß. Ihr Gott mag Opfer und Gaben verlangen, Blutsprengungen und Weinspenden wie nur irgendeine heidnische Gottheit; über dem allen aber steht von altersher die Sorge, mit der er über die Handhabung von Recht und Gerechtigkeit, von Nächstenliebe und Erbarmen wacht.

So aber hat sich im Geiste der Propheten die Offenbarung des Einzigen eingesenkt. Weil er ihnen als der Heilige erschien, der vollkommen Gute, von jeder Trübung unreinen Wesens nicht berührbare, mußte er schließlich als der Einzige gelten. Auch dies ist wiederum nicht als Ergebnis logischen Schließens aufzufassen, sondern vielmehr als die Frucht psychologischer Notwendigkeit. Indem Gottes Heiligkeit ihnen als einziger Inhalt die Seele erfüllte, wurde er der Einzige; weil dieser Gott, der Vollendete, sie allein anging, war er ihnen der Alleinige.

Es ist gewiß, daß die Gesetzesverkünder, welche durch die Offenbarung dieses Gottes belehrt, die menschlichen Dinge nach seinem heiligen Willen einrichten und lenken wollten, zu allererst nur an die Glieder ihres Volkes dachten, von denen und gegenüber denen die göttlichen Gebote erfüllt werden sollten. Wie hätte es auch anders sein können! Es ist aber ebenso klar und spätestens von dem ältesten der Schriftpropheten, von Amos her, durch deutliche Beweise zu belegen, daß die Kraft des sittlichen Gefühls und der Moralgeltung sich nicht an den nationalen Grenzen brechen konnte und auch nicht gebrochen hat. Man muß nur hier alle Theorie und irreführende Konstruktion verlassen und sich auf die Erfahrung des in uns selber lebendigen ethischen Bewußtseins stützen. Eine Seele, in welcher Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Erbarmen zu vorherrschenden Lebensmächten geworden sind, entfaltet sich auf natürlichem Wege zur Respektierung des in ihrem Innern erfüllten heiligen Gottesgesetzes gegenüber allen. So wird der Universalismus, wenn man es nunmehr begrifflich ausdrücken

soll, zur tatsächlichen Konsequenz des ethischen Monotheismus, wie er von dem Theoretiker gewiß auch als dessen logisches Ergebnis aufgefaßt werden muß. Die spätere biblische Zeit, etwa von dem zweiten Jesaia ab, zieht auch ausdrücklich und mit Bewußtsein die Folgerungen aus diesem erlebten Glauben an den einen Gott. Ihr werden die fremden Götter mit voller Klarheit zu Götzen, zu Nichtsen und ihre Anbeter zu Toren, die von hilflosen Wesen aus Holz oder Stein Hilfe erwarten. Nun ist mit aller Sicherheit erkannt, daß Jakobs Heiliger, der seinem erstgeborenen Sohne Israel sich offenbart, der von allen Menschen allein anzubetende Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Und jetzt ist der Monotheismus auf so breiter und tiefer Basis aufgerichtet, daß er nicht mehr entwurzelt werden kann.

2. Aus dem sittlichen Gefühl ausschließlich war diese Lehre hervorgegangen. Daraus folgt, daß phantastische Spekulation auf israelitischem Boden keine rechte Heimat finden konnte. Selbstverständlich begegnen wir in der Bibel Resten gemeinsemitischer oder babylonischer Mythen, Trümmern von Sagen, die erzählten, wie aus den Ehen der Göttersöhne mit menschlichen Frauen das Riesengeschlecht erwuchs (Gen. 6), Rudimenten von Schöpfungsgeschichten, die von der Bändigung und Tötung ungeschlachter Vorzeitwesen durch Gott fabeln (Jes. 51, 9 f., Hiob 26, 12 f.). Aber diese Dinge stellen sich schon nach oberflächlicher Betrachtung als Gäste aus einer fremden Welt dar. Entweder stehen sie mit ihrer ganzen andersartigen Umgebung in keinem klaren Zusammenhange, oder sie sind zu bloß dichterischen Bildern verblaßt. Von Gottesmenschen und Halbgöttern, von Göttinnen und übermenschlichen Heroen, die das weitausgesponnene Thema babylonischer oder indogermanischer Mythen bilden, weiß das eingeborene alte israelitische Schrifttum nichts zu vermelden. Und es ist auch kein Mangel an spekulativer Phantasie, der sich in diesem Schweigen ausdrückt, sondern der so ganz andersgeartete Geist der israelitischen Religion, die Einseitigkeit und alles aufsaugende Kraft monotheistischen Denkens.

3. Dieses Motiv bewährt sich auch in einer Gruppe von Gestalten, die — wie es zunächst erscheinen möchte — ein echter Ausdruck mythologischer Phantastik ist, bei den E n g e l n. Sie begegnen uns in den alten Zeugnissen biblischen Geistes

häufiger, treten dann zurück, um im nachkanonischen Schrifttum der Apokryphen und Pseudepigraphen zu mächtigem Gedränge anzuschwellen. Die Engellehre der Spätzeit ist — wie allgemein anerkannt wird — von fremdländischen Einflüssen, babylonischen, assyrischen, persischen und anderen inspiriert. Gleichwohl dankt sie ihre Ausbreitung im jüdischen Glauben einer ähnlichen religiösen Haltung, wie die war, welche in der israelitischen Frühperiode das Aufkommen dieser Vorstellungen begünstigt hatte. In der letzteren beobachten wir nämlich die gegenseitige Durchkreuzung zweier Richtungen. Einmal war der frühere Mensch davon durchdrungen, daß ein göttliches Wesen in völlig vertrautem Verhältnis mit ihm lebte, daß es an seinen Mahlen teilnahm (Opfermahlzeit), mit dem Heerbann zu Felde zog, unsichtbar wohl meistens, aber doch in spürbarer Nähe. Anderseits aber ertrug der Charakter des biblischen Gottes schon in früher Zeit nur schwer eine solche Vermenschlichung. Seine Heiligkeit verlangt zeitig schon Distanz. Und so tritt er dem Engel, der in diesem griechischen, wie in dem ihm genau entsprechenden hebräischen Worte nichts andres als „Bote" bedeutet, solche Funktionen ab, die ihn in leibhafte Berührung mit dem Menschen bringen. Dieser Engel des Ewigen, bald als Einzelner gedacht, bald in einer Mehrheit auftretend, wie z. B. in der Geschichte von Sodoms Zerstörung, ist aber ausdrücklich als Geschöpf gedacht, das Gottes Botschaften an die untere Welt zu überbringen hat. Diese Tendenz macht sich auch in der Spätzeit geltend, welche ein volles Gefühl von der Überweltlichkeit und Majestät des höchsten Wesens besitzt. Im Gegensatz zu dem vergöttlichten Mittler des Christentums wird aber der Engel im jüdischen Gedankenkreise niemals mit den Attributen der Göttlichkeit ausgestattet, so, daß bei aller phantasievollen Ausmalung der Engelchöre, wie wir sie etwa im Buche Henoch antreffen, von dieser Seite her die Reinheit des Eingottglaubens keine Trübung erfährt. Denn Hand in Hand mit dem Eintreten der Engelscharen geht eine bis ins äußerste getriebene Sublimierung und Erhöhung der Gottheit selbst, deren majestätische Erhabenheit gerade dem jüdischen Geiste der Spätzeit so gewiß ist, daß kein Wesen außer ihr auch nur von ferne mit ihr vergleichbar ist.

4. Indem das Judentum diese Gefahr abschlug, entfaltete es

zugleich den vollen Gehalt des in dem Worte „einzig“ sich bergenden Sinnes. Die alte Zeit sieht darin nur eine Abwehr einer Mehrheit von Göttern, im schlichten Verständnis einer Vielheit von an sich selbständigen Wesen. Wie aber, wenn das Sein des in der Tat einzigen Gottes in sich gespalten war, wenn seine Natur eine Mehrheit von Seiten, von Gestaltungen, von Persönlichkeiten aufwies, welche die Auffassung relativer Unabhängigkeit jeder einzelnen von ihnen gestattete? — Diese Umbiegung der göttlichen Natur, für welche es mannigfache Motive gab, hat durch die Ausgestaltung der Dreieinigkeitslehre zur metaphysischen Grundposition des Christentums geführt. Das Judentum hat sich von vornherein gegen dieses Abgleiten vom reinen Monotheismus mit aller Kraft dadurch gewehrt, daß es in dem Begriff der Einzigkeit die absolute Einheit, Nichtdifferenzierbarkeit des Wesens ausgedrückt sah. Das ist vor allem das Werk seiner klassischen Religionsphilosophie geworden, welche die Spekulation über die Natur Gottes zu dem ausdrücklichen Zweck aufnahm, um sie als über alle — nach menschlichen Denkkategorien mögliche — Gliederung erhaben, als in sich absolut einzig und geschlossen aufzuzeigen. So wurde der Monotheismus nach der qualitativen Seite hin vollendet.

5. Aber all diesen Spekulationen liegt immer das ethisch praktische Motiv zugrunde. Daraus ergab sich ganz selbstverständlich, daß die Theorie vom Widergott, dem Teufel, keinen ernstlichen Schaden in der jüdischen Glaubenslehre anzurichten vermochte. Sie ist von fremdher dorthin eingedrungen. Wie aber schon der zweite Jesaja in der Opposition gegen den Parsismus nichts von den beiden einander bekämpfenden Göttern, dem des Lichts und dem der Finsternis wissen wollte, sondern mit allem Nachdruck sich zu dem Einen bekannte, der Helles und Dunkles, das Gute wie das Böse geschaffen, so schied das Judentum, seinem guten Instinkte gehorchend, den Dualismus der beiden widersetzlichen Prinzipien wieder aus seinem Organismus aus, bevor er mit seinen eigentlichen Lebenskräften verwachsen konnte. Gute und böse Geister mochten wohl eine Zeitlang im jüdischen Daseinskreise eine gewisse untergeordnete Rolle spielen. Die autoritativen Persönlichkeiten schon des frühmittelalterlichen Judentums hatten sie völlig überwunden und führten so ihre Gefolgschaft, in deren Umgebung allenthalben

der Teufel und seine dämonischen Heerscharen mit ihrem menschlichen Gesinde der Hexen und Zauberer eine scheußliche Rolle spielten, zum klaren Glauben an den heiligen einzigen Gott zurück.

6. Dieser Glaube wirkte sich am sichersten in der Ablehnung von Magie und Zauberei, in der im Vergleich zur nichtjüdischen Umwelt mächtigen Vorurteilslosigkeit gegenüber abergläubischen Gedanken und Bräuchen aus. Man hat neuerdings gemeint, daß die Magie gar nichts mit der Religion zu tun habe, daß sie vielmehr ein primitives Streben nach Naturerkenntnis und Naturbeherrschung sei, ein Streben, das ohne Wissen von den wirklichen Zusammenhängen der natürlichen Dinge auf seine Art vorgehe. Das mag wahr oder falsch sein. Gewiß aber ist, daß tatsächlich die Religionen, und zwar keineswegs bloß die niederen, der Magie in einer Weise Vorschub geleistet haben, daß die Überwindung primitiver Religionsstufen zugleich eine Befreiung vom Zauberwesen fortschreitend darstellt. In der Bibel wird von Anfang an die Zauberei verboten, wobei gewiß der Gedanke obwaltet, daß sie die Nutzbarmachung dämonischer, also dem einzigen Gott sich entziehender Kräfte zur Voraussetzung hat. Der Zauberer beugt sich einem fremden Gott, erkennt eine andere göttliche Kraft als wirksam an außer dem Einzigen allein. Somit fällt sein Werk unter den Götzendienst. Indem es der monotheistischen Religion gelingt, die Menschen zur alleinigen Ehrfurcht gegen den einen Gott zu erziehen, hat sie eine gewaltige Aufklärungsarbeit vollbracht. Und nicht zum wenigsten darf auf diese Leistung das deuteronomische Wort von dem „weisen und verständigen“ Volke angewendet werden, als welches Israel in den Augen der andern erscheinen soll, wenn es vor dem Ewigen allein sein Knie beugt.

Max Wiener.

1. Reiner Monotheismus

Bibel

I, 1: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. — 2. B. Mos. 20, 3 u. 5. B. Mos. 5, 7.

2: Beobachtet genau alles, was ich zu euch gesprochen habe. Des Namens fremder Götter sollt ihr auch nicht gedenken, er werde nicht gehört aus deinem Munde. — 2. B. Mos. 23, 13.

3: Du sollst keinen andern Gott anbeten. — 2. B. Mos. 34, 14.

4: Wendet euch nicht den Götzen zu... — 3. B. Mos. 19, 4.

5: Du sollst es heute erkennen und es in dein Herz einkehren lassen, daß der Ewige Gott ist im Himmel droben und auf Erden drunten — keiner sonst. — 5. B. Mos. 4, 39.

6: Höre Israel! Der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig. — 5. B. Mos. 6, 4.

7: Hütet euch aber, daß euer Herz nicht betört werde, daß ihr nicht vom rechten Wege abweichet und fremden Göttern dient und euch vor ihnen niederwerfet. — 5. B. Mos. 11, 16.

8: Seht jetzt, daß ich, ich es bin, und kein Gott außer mir. — 5. B. Mos. 32, 39.

9: Denn wer ist noch Gott außer dem Ewigen? wer ein Hort außer unserm Gott? — 2. B. Samuel 22, 32 u. Psalm 18, 32.

10: Damit alle Völker der Erde erkennen, daß nur der Ewige Gott ist, keiner sonst. — 1. B. d. Könige 8, 60.

11: Vor mir hat es keinen Gott gegeben, und nach mir wird keiner sein. — Jesaja 43, 10.

12: Auf daß sie alle erkennen, von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, daß keiner ist außer mir; ich bin der Ewige und keiner sonst. — Jesaja 45, 6.

13: Denn ich bin Gott, und keiner sonst, ich bin Gott, und nichts ist mir gleich. — Jesaja 46, 9.

14: Der Ewige wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Ewige einzig sein, und sein Name einzig. — Sacharja 14, 9.

Palästinische Apokryphen

IIa, 1: Und sie mögen dich erkennen, gleichwie auch wir erkannt haben, daß es keinen Gott gibt außer dir, o Herr! — Sirach 33 (= 36), 5.

2: Preist nicht eure Götzen; denn alle eure Lüge und Gottlosigkeit ist kein Zeichen von Gerechtigkeit, sondern von großer Sünde. — Henoch 104, 9.

3: Denn nicht gibt es unter unseren Geschlechtern eins, noch ist heute ein Stamm oder ein Vaterhaus oder eine Familie oder eine Stadt von uns, die da Götter anbeten, von Menschenhänden gemacht, wie es in früheren Zeiten geschah, weswegen unsere Väter dahingegeben wurden dem Schwert und der Plünderung und in großer Niederlage fielen vor unseren Feinden. — Judit 8, 18—19.

4: Ich mache euch zu Zeugen, meine Kinder: liebt den Gott des Himmels und hängt an allen seinen Geboten und geht nicht hinter ihren Götzen und hinter ihrer Unreinheit her. Und macht euch keine Götter aus Gußwerk, noch Schnitzwerke, denn sie sind nichtig und haben keinen Geist; denn der Hände Werk sind sie, und alle, die auf sie vertrauen, — auf ein Nichts vertrauen alle. — Buch der Jubiläen 20, 7—8.

5: Die Götzen hat meine Seele gehaßt, damit ich darauf achtete, den Willen meines Schöpfers zu tun. Denn ein lebendiger Gott ist er und heilig ist er und treu und gerecht ist er von allen, und bei ihm gibt es kein Ansehen der Person noch Annehmen von Geschenken. Sondern er ist ein gerechter Gott und Gericht haltend an allen, die sein Gebot übertreten, und an denen, die seinen Bund verachten. Du aber, mein Sohn, beachte

sein Gebot und seine Ordnung und sein Gericht und gehe nicht hinter den Unreinen und hinter den Schnitzbildern und hinter den Gußbildern her! — Buch der Jubiläen 21, 3—5.

Griechische Apokryphen

IIb, 1: Herr, Herr, Gott, Schöpfer aller Dinge, du Furchtbarer, Gewaltiger, Gerechter und Barmherziger und allein der rechte König und Wohltäter, der du allein alle Gaben gibst. — 2. Buch Makkabäer 1, 24—25.

2: Nun werdet ihr in Babel silberne und goldene und hölzerne Götter sehen, die auf den Schultern getragen werden und den Heiden Furcht einflößen. Darum hütet euch, daß nicht auch ihr den Fremden gleich werdet, und Furcht vor ihnen euch erfaßt. . . . — Brief des Jeremia 3—4.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Ein Gott [ist], der allein herrscht, übergroß, ungeworden, allmächtig, unsichtbar, selbst allein alles sehend, während er selbst nicht gesehen wird von allem sterblichen Fleische. . . . Ihn selbst, den allein Seienden, verehrt, den Lenker der Welt, der allein in Ewigkeit und von Ewigkeit ist, in sich selbst seinen Ursprung habend, ungeworden, alles beherrschend durch alle Zeit, allen Sterblichen die Urteilskraft gebend im gemeinsamen Lichte! — Sibyllinen, Prooemium Vers 7—8 u. 15—18.

2: Erkennt es, indem ihr Weisheit in eure Brust einkehren läßt, *ein* Gott ist, der da Regen, Winde und Erdbeben schickt, und Blitze, Hungersnöte, Pestilenzen und traurige Regen- und Schneegestöber und Eis. — Sibyllinen das., 31—34.

3: Nicht einmal die ganze Welt ist ein Gottes würdiger Wohnort und Aufenthalt, da er selbst sein eigener Ort, seiner selbst voll und sich selbst genügend ist, der die

anderen Wesen in ihrer Dürftigkeit, Öde und Leere erst erfüllt und umfaßt, selbst aber von keinem anderen umfangen wird, da er ja selbst der Eine und das All ist. — Philo: Legum allegoriarum lib. I (M. I 52; C.-W. 44).

4: Wer meint, daß Gott Beschaffenheit habe, oder wer Gottes Einheit leugnet oder bestreitet, daß er ungeworden, unvergänglich und unwandelbar sei, der begeht Unrecht gegen sich selbst, nicht gegen Gott, wie es heißt [2. B. Mos. 20, 23]: „machet *euch* nicht". Denn man muß an seine Gestaltlosigkeit, Einheit, Unvergänglichkeit und Unwandelbarkeit glauben; wer nicht also gesinnt ist, erfüllt seine Seele mit lügnerischem und gottlosem Wahn. — Philo: Legum allegoriarum lib I (M. I 53; C.-W. 51).

Gebete und religiöse Dichtung

IV, 1: Du bist der Ewige, unser Gott, im Himmel und auf Erden und in den höchsten Himmeln droben. Es ist wahr, Du bist der erste und Du der letzte, und außer Dir kein Gott. — Einleitung zum täglichen Morgengebet.

2: Darum hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott! bald zu schauen den Glanz Deiner Allmacht, daß weggeräumt werden die Götzen von der Erde und die eitlen Götter ganz verschwinden, aufzurichten die Welt, durch das Walten des Allmächtigen, und daß alle Fleischgeborenen anrufen Deinen Namen, Dir zuzuwenden all die Frevler der Erde. — Tägliches Morgengebet.

3: Du bist einzig und Dein Name einzig. — Minchagebet für den Sabbat.

4: Heilig bist Du und furchtbar Dein Name, und kein Gott außer Dir. — Gebet für den Neujahrstag.

5: Du bist einzig, von allem Grund und Beginn,
Du bist einzig, und in Deiner Einheit Geheimnis staunt
der Weisen Sinn.

Du bist einzig, und Deine Einheit wird nicht vermindert, noch vermehrt,
Nicht größer, noch kleiner an Wert.
— Salomo Gabirol: Keter Malchut [Königskrone], Vers 23/6 (aus M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 4).

6: Nichts ist so einzig wie seine Einzigkeit,
Dunkel, unergründlich ist seine Einheit! — Aus dem Hymnus „Jigdal", der im askenasischen Ritus das tägliche Morgengebet einleitet; im sephardischen bildet er den Schluß des Abendgebetes an Sabbat und Feiertagen.

7: Du Einig-Einziger ohne Zweiten,
Dir stellet keiner sich zu Seiten. — Jehuda b. Samuel: Schir ha-jichud [Einheitsgesang].

8: Ich glaube mit voller Überzeugung, daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name! einzig ist, und daß es keine Einheit gibt, gleich der seinen in irgendeiner Art, und daß er allein, unser Gott, war, ist und sein wird. — Tägliches Morgengebet. (Nach Maimonides' 13 Grundsätzen des Judentums, 2; ist im askenasischen Ritus dem Schluß des Morgengebets hinzugefügt.)

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Gott spricht zu Israel: Ihr habt mich als einziges göttliches Wesen anerkannt. — Berachot 6a.

2: Ich erkenne ihn [Gott] an als einziges Wesen zweimal des Tages. — Echa rabbati zu Klagelieder 3, 22.

3: Es heißt [5. B. Mos. 6, 4]: „Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig". Es sprach der Heilige, gelobt sei er! zu Israel: Meine Kinder, seht, alles was ich in der Welt geschaffen habe, ist paarweise geschaffen, Himmel und Erde sind ein Paar, Sonne und Mond sind ein Paar, diese Welt und die zukünftige sind ein Paar, Mann und Weib sind ein Paar, aber Gott ist einig und einzig in der Welt. — Debarim rabba c. 2.

4: Warum hat Gott nur das eine Menschenpaar ge-

schaffen? Wegen der Minim [Sektierer], daß man nicht glaube, daß es mehrere göttliche Wesen gäbe. — Mischna Sanhedrin IV, 5.

5: Deshalb wurde nur ein Mensch geschaffen, damit man nicht sage es gäbe zwei Gottheiten im Himmel. — Sanhedrin 36 b.

6: Obwohl sich Gott in seinem Wirken verschiedenartig offenbart, sollt ihr nicht annehmen, daß es verschiedene göttliche Mächte gäbe. — Schemot rabba c. 29 zu 2. B. Mos. 20, 2.

7: R. Simlai lehrte: Überall wo du glaubst, [in der Thora] für die Häretiker [minim, die nicht an den *einen* Gott glauben] eine Art von Beweis zu finden, ist gleich eine Widerlegung dabei. Darauf fragte man ihn: Was bedeutet es, daß es heißt [1. B. Mos. 1, 26]: „Laßt *uns* einen Menschen schaffen, nach *unserem* Bilde und *unserer* Ähnlichkeit"? Darauf erwiderte er ihnen: Lest doch, was weiter geschrieben steht [das. 1, 27]: „Und Gott schuf den Menschen nach *seinem* Bilde"; es heißt nicht: Die Götter *schufen* den Menschen nach *ihrem* Bilde, sondern: „Gott *schuf* den Menschen nach *seinem* Bilde". . . . Sie fragten weiter: Was bedeutet es, daß es heißt [Josua 22, 22]: „Ein erhabener Gott ist der Ewige [el elohim adonai], — ein erhabener Gott ist der Ewige; er weiß es und Israel mag es wissen." Darauf erwiderte er ihnen: Es heißt hier nicht: *Sie* wissen, sondern: *„er* weiß". . . . Sie fragten weiter: Was bedeutet es, daß es heißt [Josua 24, 19]: „denn ein heiliger [kedoschim, pl.] Gott ist er." Er erwiderte ihnen: Es heißt nicht: *Heilige* Götter sind *sie*, sondern: „ein *heiliger* Gott ist *er!* — Bereschit rabba c. 8.

Mittelalter

VI, 1: Dieser Gott ist einig-einzig [echad], nicht zwei oder mehr Wesen, sondern nur einig-einzig. — Maimonides: Mischne thora hilchot Jesode ha-thora [Die Grundprinzipien der Thora] I, 7.

2: Der Prophet [Jer. 10, 10] sagt: „Der Ewige, Gott ist wirklich." — Er allein ist wirklich und außer ihm ist nichts wie sein wirkliches Sein. Das ist es, was die Thora [5. B. Mos. 4, 39] ausdrückt: „Außer ihm ist keiner" — d. h. es gibt kein Sein wie das seine. — Maimonides: Mischne thora hilchot Jesode ha-thora I, 4.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Aber auch die menschliche Vernunft drängt zur Annahme der wahren Einheit Gottes ohne die geringste Vielheit, Teilbarkeit und Veränderung; denn da Gott allein alles, was da ist, geschaffen hat, und alles außer ihm zu den geschaffenen Wesen gehört, so kann nichts wie er, nichts ihm gleich sein. Denn unmöglich kann das Geschöpf seinem Meister gleich sein. Da ihm aber nichts gleich ist, so ist auch er die *wahre* Einheit, durchaus nicht wie alle andere Einheiten, indem bei allen anderen Einheiten, eine Zusammensetzung und Verbindung aus vielen Dingen und Teilen stattfindet, weshalb sie auch der Teilbarkeit und Veränderung unterworfen sind. Die Einheit bei ihnen ist etwas Zufälliges und kann von ihnen nicht anders als uneigentlich, nicht der Wahrheit gemäß ausgesagt werden; nur Gott allein ist die *wahre* Einheit, und es gibt keine wahre Einheit außer ihm. — Isaak Abraham Troki: Chissuk emuna I c. 10 (übers. v. David Deutsch) S. 83/84.

2: Die Israeliten halten für Artikel ihres Glaubens, daß ein Gott sei, der die einfache Einheit, ewig und unkörperlich ist. — Manasse ben Israel: Rettung der Juden, übers. v. Marcus Herz, gedr. in Mendelsohnes Gesammelten Schriften III, S. 225.

3: Auch der Glaube, daß Gott einen *Helfer* bei der Weltschöpfung gehabt habe, wird von den Lehrern des Judentums zurückgewiesen. Adam ist allein (und erst aus seiner Rippe das Weib) geschaffen worden, damit die Häretiker nicht behaupteten, viele Mächte haben das Weib geschaffen (M. Sanh. IV 5). In derselben

Weise verteidigt auch der Kirchenvater Theophilus die Einheit Gottes. — J. Bergmann; Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 85.

4: Der prägnante Ausdruck des Monotheismus liegt in den Worten des fünften Buches des Pentateuchs: „Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist ein einziger Gott". Dieser Entwicklungsprozeß, der ja an sich natürlich ist, wird von der Bibel selbst, wie von den geschichtlichen Tatsachen bestätigt. Der Monotheismus ist weder ein Minimum von Religion, wie man gesagt hat, noch hat man ein Recht, von einem ägyptischen oder semitischen Monotheismus zu reden. Er ist allein das Eigentum der Religion des Volkes Israel und bildet deren Mittelpunkt. — M. Güdemann: Das Judentum in seinen Grundzügen, S. 17.

5: Das Judentum machte diese seine reine Gottesidee zum Kern seines Wesens, zum Schild und Schwert seines Kampfeslebens, indem es von seinem ersten Auftreten an für alle Zeiten aller Vielgötterei und Gottvermenschlichung, jeder Versinnlichung und Trübung der Gottesidee oder Spaltung der göttlichen Einheit in verschiedene Teile oder Wesen unversöhnlich den Krieg erklärte. — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, S. 41.

6: Keine Lehre des Judentums wird von Anfang an mit solch unerbittlicher Schärfe und Entschiedenheit betont und von jedem Bekenner mit solchem Überzeugungsmut und Eifer behauptet als die von der Einheit und Einzigkeit Gottes. Sie bildet die Grundlehre und Grundbedingung des Judentums. So langsam auch im Volke die Erkenntnis reifte, daß es neben dem einen Gott keine Götter geben könne und daß daher die Heidengötter „nichtige" Götzen seien, das Judentum, wie es in der Thora zum Ausdruck kommt, beginnt mit der Verkündigung des Einzigeinen und schreitet durch die Zeiten und Völker mit dem nimmer verstummenden *Protest* gegen jede Vielgötterei und jede *Spaltung* der einzig-einen Gottheit in mehrere Teile,

Mächte oder Personen. — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, S. 61.

7: Was nun ist das Einigende dieses kirchenlosen Glaubens [des Judentums]? Nur dieses: das Bekenntnis zur göttlichen Einheit. Die Urform des Glaubensbekenntnisses hat vier Worte; in unserer deutschen Sprache lauten sie: Der Herr ist unser Gott, der Herr, der Eine. — Walter Rathenau: Eine Streitschrift des Glaubens, S. 12.

8: Aber — und darauf kommt für die religionsgeschichtlichen Würdigungen alles an — immer bleibt der ewige Gott der einzige Urheber und Erhalter aller Dinge; und seine Einzigkeit bewährt sich in seiner einzigartigen Macht *über* alles Natürliche. Nur *ein* Wesen darf dieser Macht nicht unbedingt unterworfen sein: Der Mensch in der Bestätigung seines Willens. — Max Wiener: Die Religion der Propheten, S. 56.

Sieh auch:

Baeck: Die Umkehr zum Judentum (Vom Judentum, Nr. 3/4), S. 23 ff.
J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 80 f.; 83 f.
Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte II, S. 1.
M. Güdemann: Das Judentum in seinen Grundzügen, S. 92.
Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 18 f.; 43 f.; 49; 66; 68; 141 f.
Cl. C. Montefiore, The old Testament and after, passim.
Felix Perles: Boussets „Religion des Judentums", S. 37.
H. Steinthal: Über Juden und Judentum, S. 103 f.
Max Wiener: Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit, S. 31 f.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Das große Erbe der Vergangenheit, das der spätjüdischen Religion zugefallen war, ist der Monotheismus. Wenn wir die Frage stellen, ob das Judentum dieses Erbe gewahrt hat, so wird darauf zunächst mit einem runden Ja geantwortet werden müssen. *Es hat das von den Vätern überkommene Gut nicht nur gewahrt,* sondern auch vermehrt. — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums, S. 347.

2: Gott, diese lebendige, unsichtbare Persönlichkeit, ist das in einzigem, eminentem Sinn, dadurch unterschieden von allen endlichen Persönlichkeiten und entnommen von allen kreatürlichen Schranken. Gerade diese Seite des Gottesbegriffs, die Entschränktheit oder Einzigkeit seines Wesens, wird im Alten Testament sehr mannigfach und geflissentlich entwickelt, im Gegensatz gegen das Heidentum und heidnischen Mißverstand sowohl als der Frömmigkeit, der wahren Gottesfurcht, zum Trost und zur Stärkung. — A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 235.

3: Oder man denke an den großen Satz des Monotheismus, einen Satz, scheinbar so einfach und leicht, daß ihn jedes Kind versteht: die Gottheit ist als Einheit zu denken, der aber im Hebräischen noch viel einfacher gedacht ist: Jahve, Israels Gott ist der einzige Gott, außer dieser, konkret vorgestellten Gestalt gibt es keine andere. Auch dies ein durchaus unverlierbarer Satz, Grundlage aller höheren, sittlichen, geistigen Religion, nachklingend in jeder idealistischen Weltanschauung bis auf diesen Tag. — Hermann Gunkel: Was bleibt vom Alten Testament? S. 19.

4: Das Judentum hatte zu allen Zeiten Zeugnis abgelegt für den uneingeschränkten Monotheismus, für die Einheit Gottes im vollkommensten und unbedingten Sinne des Wortes. — T. Herford: Was verdankt die Welt den Pharisäern? deutsch v. Rosalie Perles, S. 18.

5: Das erste Hauptmoment, durch welches demnach die alttestamentliche Religion von allen übrigen Religionen des Altertums sich wesentlich unterscheidet, ist ihr Gott als *überweltlicher aufs schärfste von der Welt unterscheidender und die ganze Welt von seinem Willen schlechthin abhängig machender Monotheismus.* — Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 20/21.

6: Israels Gott ist der einzige Gott, außer ihm gibt es keinen (absoluter Monotheismus). Er ist der *Schöpfer der Welt* und alles dessen, was in ihr ist. Er ist auch

der *Lenker der Weltgeschichte.* — Gustav Rothstein: Unterricht im Alten Testament I, S. 161.

7: Hingegen kann man dem Judentum den Ruhm nicht streitig machen, daß es die einzige wirklich monotheistische Religion auf Erden sei: keine andere hat einen objektiven Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, aufzuweisen. — A. Schopenhauer: Parerga und Paralipomena I, letzte Anmerkung zu § 13.

8: Und nicht die leiseste Spur findet sich dafür, daß einst in Israel neben Jahve als primus inter pares eine zweite Gottesgestalt gestanden hatte, nicht einmal der Schritt ist gewagt worden, ihm eine weibliche Gottesgestalt beizugesellen, wie Astarte dem Baal, dem Kemosch und anderen semitischen Göttern von gleicher Bedeutung. — Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel I, S. 439.

9: Der Gedanke, daß Jahve allein Herr ist, ist ein neuer Gedanke, ein Gedanke von viel größerer religiöser Energie, als ihn irgend eine animistische oder polytheistische Religion aufweist, und er ist zugleich von ungleich größerer volksbildender und ethischer Kraft. — Bernhard Stade: das. I, S. 517.

Sieh auch:

H. Bestmann: Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem Alten und Neuen Bunde I, S. 314.
Wilhelm Bousset: Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, S. 112.
Ders.: Die Religion des Judentums, S. 498/99.
Heinrich Cornill: Der israelitische Prophetismus, S. 31.
A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 110; 235/36; 238 ff.; 342; 428.
Bernhard Duhm: Die Theologie der Propheten, S. 101.
Paul Eberhardt: Religionskunde § 165/166, S. 81.
Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel II, S. 54 ff.; IV, S. 444.
Hugo Greßmann: Mose und seine Zeit, S. 447.
T. Herford: Was verdankt die Welt den Pharisäern? S. 19.
Emil Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments, S. 347.
Rudolf Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, S. 557 f.
Kleinert: Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, S. 12.
Aug. Klostermann: Geschichte des Volkes Israel, S. 74 f.; 77; 83.
Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 86 f.; 102/03; 473.

Eduard König: Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 58; 222; 246.
Ders.: Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus, S. 268.
Küper: Das Prophetentum des Alten Bundes. S. 110.
Karl Marti: Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, S. 43; 54.
Ders.: Geschichte der israelitischen Religion, S. 97; 323.
Samuel Oettli: Amos und Hosea, S. 8.
Perkins: Die Stellung der liberalen Christen zu den Juden, S. 542.
Ernest Renan: Histoire du peuple d'Israel I, Préface, S. XXVIII; S. 33.
Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 49; 58; 165; 260.
G. Rothstein: Unterricht im Alten Testament I, S. 161/62; 173. II, S. 74; 216 ff.
Ernst Sellin: Der alttestamentliche Prophetismus, S. 22 f.
Robertson Smith, Die Religion der Semiten, passim.
W. Staerck: Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 47 f.; 61.
G. Stosch: Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung, S. 134 f.
Paul Volz: Mose, S. 32; 37 f.
Ferdinand Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. 151.

2. Ablehnung von Halbgöttern und Gottmenschen

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Warum ist das Grab Moses unbekannt geblieben? Weil Gott wußte, daß das Heiligtum zerstört wird, und dann könnten die Israeliten an das Grab Moses kommen und es anbeten, indem sie sagen würden: O Mose bete für uns! — Sota 14a.

2: „Übe an mir Liebe und Treue: begrabe mich nicht in Ägypten“ [1. B. Mos. 47, 29] — daß die Ägypter mich nicht zum Gegenstand götzendienerischer Anbetung machen. — Bereschit rabba zur Stelle.

3: Aber auch der vollkommenste Mensch ist nur Mensch, ein vom Weib geborener. Auch Mose war nur ein Mensch. — Sabbat 89a.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Die alttestamentliche Religion erhebt sich über alle anderen Religionen des Altertums und sondert sich von ihnen durch die strenge Durchführung der Einheit der Gottesidee und die Ausschließlichkeit, mit welcher der eine Gott als der alles bestimmende erkannt wird. Diese Ausschließlichkeit läßt weder eine dualistische Ansicht, noch die Vorstellung von zwischen dem einen Gott und der Welt stehenden, wenn auch von ihm abhängigen Untergöttern aufkommen. — Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 21.

2: Indem die heilige Sage ihn [Mose] von Gott auf einem Berge begraben werden läßt, ohne daß jemand sein Grab weiß, schmiegt sie sich auf der einen Seite eng an die alten Vorstellungen vom Ahnengrab an, und zwar an die alte Beduinensitte, Gräber der Ahnen auf

den Bergen anzulegen, anderseits aber protestiert sie gegen den Gräberkult. Mose, der Bringer der Jahvereligion, welche den Ahnenkult verdrängt hat, kann nicht wohl selbst in seinem Grabe verehrt werden. — Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel I, S. 453.

Sieh auch:

W. Staerck: Das Werk Moses und seine Geschichte (Neue Jüdische Monatshefte, Heft 9/12).

3. Einschränkung des Glaubens an Engel

Gebete

IV, 1: Ich glaube mit voller Überzeugung, daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name! erschafft und leitet alle Geschöpfe, und daß er allein gebildet hat, noch gegenwärtig bildet und stets bilden wird alle Wesen. — Schluß des Morgengebetes (nach Maimonides' 13 Grundsätzen des Judentums, 1).

2: Ich glaube mit voller Überzeugung, daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name! allein es ist, an den das Gebet sich richten darf, daß an keinen sonst ein Gebet sich richten dürfe. — das. 5.

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Wer sich vor einem Engel niederwirft, zertritt Blumenbeete in Gottes Garten und verübt Götzendienst. Er übertritt das Gebot: „Du sollst keine fremden Götter haben vor meinem Angesicht“ [2. B. Mos. 20,3; 5. B. Mos. 5,7]. — Mechilta zu 2. B. Mos. 5,7 und Chagiga 15a.

Mittelalter

VI, 1: Nur zu Gott allein bete, sage auch beim Ausgehen nicht die Beschwörungsformel der Engel, sondern bete zum gnädigen Gotte allein. — Buch d. Frommen § 211 (205).

2: Deine Taten müssen dich Gott nahe bringen. Weder zu Engeln, noch zu anderen darf man beten. — Jakob ben Abbamari: Malmad ha-talmidim 68a.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Der Engelsglaube war zwar auch in die jüdische Religion eingedrungen, allein ihr monotheistischer

Gottesgedanke erwies sich stark genug, den Engelglauben einzuschränken und ihn unschädlich zu machen. Die Engel sind nur Boten Gottes, Gott bleibt ihr Auftraggeber; sie sind nur seine Untergebenen, er bleibt der Weltschöpfer, Richter und Urheber des Gesetzes. Gerade der Kampf gegen das Christentum und den Gnostizismus führte zur um so schärferen Ablehnung eines Mittlers und zur Einschränkung und Festigung des Engelsglaubens und trug wesentlich zur Klärung und Festigung des jüdischen Gottesglaubens bei. — J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 86/87.

2: Dieser Engelsglaube, dieser große Hofstaat, der um Gott sich versammelt, wie der irdische Herrscher ihn in Persien hatte, die Annahme von sieben Erzengeln, die wie die höchsten Fürsten um den König, so um Ormuz als die höchsten dienenden Mächte sich versammeln, mag wohl übergegangen sein, auch das Judentum nahm die Lehre von Engeln und ihrer dienenden Wirksamkeit vielfach an, allein zu einem einflußreichen Glauben, zu einer Lehre, die auf die Gesamtheit der Gestaltung des Judentums eingewirkt hätte, erhoben sie sich nicht. Im Gegenteile aber finden wir entschiedenen Kampf gegen das Parsentum, insofern es dem Grundgedanken des Judentums entgegentrat. — Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte I, S. 70.

3: Der Glaube, daß die sieben Erzengel die Gebete der Frommen vor Gott brächten, wurde vermutlich durch die manchem Engel zugeschriebene Fürbitterrolle erzeugt .... Doch haben niemals im Judentum deshalb die Engel wie die Heiligen der katholischen Kirche die Andacht des Volkes von Gott auf sich hinübergezogen. — Levi Herzfeld: Geschichte d. Volkes Israel II, S. 295.

4: Mit nachsichtsloser Strenge besteht das Judentum auf der absoluten Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes, dem kein Wesen in der Welt der Geister- wie in der Körperwelt zur Seite gestellt werden kann. Wo somit in der biblischen oder nachbiblischen jüdischen

Literatur von göttlichen Wesen (Elohim oder B'ne Elohim), Engeln und Geistern, die Rede ist, sind es untergeordnete Wesen, die seiner Befehle harren und seinen himmlischen Hofstaat als Weltenkönig ausmachen. All die im Weltall wirkenden Kräfte sind seine Diener und erfüllen seine Botschaft — das bedeutet der Name Malak: Bote, griechisch: Angelos, wovon der Ausdruck Engel stammt. Von ihm empfangen sie ihr Dasein und ihr Wesen; ohne ihn zerfließen sie in nichts. Wenn auch Gott in der Schrift bald „Gott der Götter", bald „König über alle Götter" genannt wird, so ist doch jede Anerkennung einer göttlichen Macht als selbständig neben Gott bestehend und wirkend grundsätzlich verpönt und nach Maimonides' fünftem Glaubensartikel jede Verehrung einer solchen bereits im Dekalog als Götzendienst verboten. — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 134/35.

5: Anderseits waren die Rabbinen bemüht, die Stellung als Mittler zwischen Gott und den Menschen, die die essäische Geheimlehre den Engeln beimißt, in Abrede zu stellen, und jederlei Engelsverehrung oder Anrufung als heidnischen Brauch zu verdammen. „Nicht den *Diener,* sondern den *Meister* flehe an; er wird dich erhören in jeder Not", lehrt R. Judan. — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, S. 139.

Sieh auch:

Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 135 f.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Es muß zunächst hervorgehoben werden, daß trotz aller dieser Phantasien in weiten Kreisen, namentlich in den führenden Schichten des Spätjudentums der *Monotheismus gewahrt* bleibt. Gott bleibt für den Glauben den Engeln gegenüber in seiner ganzen über-

ragenden Allmacht und Herrlichkeit stehen. Die Engel sind nichts weiter als Boten und Vollstrecker seines heiligen Willens. — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums, S. 378.

2: Das charakteristische Merkmal des alttestamentlichen Engelsglaubens besteht darin, daß die Idee der Einheit Gottes dadurch in keiner Weise getrübt wird. Jahve teilt seine Macht nicht mit andern Wesen. — Johannes Nikel: Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament, S. 21.

3: Damit ist der Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und dem Wesen der Engel scharf gezeichnet: sie bilden nur *den Umkreis der göttlichen Herrlichkeit*. Nicht minder scheint die Vorstellung von der täglichen Engelschöpfung in dem Gedanken zu wurzeln, daß die Engel nicht als neben Gott stehende ewige Wesen gefaßt werden sollen. Alles was außer Gott existiert, auch die Engelwelt, ist in stetem Werden und Vergehen begriffen. — Ferdinand Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. 174.

Sieh auch:

A. Schlatter: Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel, S. 73.

4. Ablehnung der Dreieinigkeitslehre

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Der Heilige, gelobt sei er! sprach zu Israel: Ihr sollt nicht, weil ihr die Gottheit verschiedenartig geschaut habt, glauben, es gäbe mehrere Gottheiten im Himmel; ihr müßt wissen, daß ich der einzige Gott bin, wie es auch heißt [2. B. Mos. 20, 2]: „Ich bin der Ewige, dein Gott". Ich bin der erste, spricht Gott, ich habe keinen Vater, und ich bin auch der letzte, ich habe keinen Bruder, außer mir gibt es keinen Gott, ich habe keinen Sohn. — Schemot rabba c. 29.

2: Es ist Einer und kein Zweiter — er, der Geheiligte, gelobt sei er! ist einzig, denn es heißt [5. B. Mos. 6, 4]: „Der Ewige unser Gott, der Ewige ist einzig"; es gibt keinen Zweiten, er hat keinen ihm ähnlichen in der Welt; auch kein Sohn ist ihm und kein Bruder. — Kohelet rabba zu Kohelet 4, 8.

3: Ich bin der erste und bin der letzte, und außer mir ist kein Gott. Ich habe keinen Sohn. — Schemot rabba c. 29.

4: Er [Gott] hat keinen Bruder und keinen Sohn, sondern [5. Buch Mose 6, 4] „Höre Israel, der Ewige unser Gott, der Ewige ist einzig." — Debarim rabba c. 2.

Mittelalter

VI, 1: Hier [hinsichtlich der Dreieinigkeitslehre] kann die Vernunft nicht zustimmen [wörtlich: „ist kein Raum für die Vernunft"]. — Jehuda ha-Levi: Kusari I, 5.

2: Dieser Glaube [an die Dreieinigkeit] *widerspricht* dem ersten Grundsatz, daß Gott eine *notwendige Existenz* ist. Wenn wir sagen, daß der Sohn geboren ist, dann ist *Gott* geboren. Dies ergibt sich aus der Lehre, daß ein jeder von ihnen [den drei Personen] Gott sei. Wenn nun Gott geboren ist, dann ist er doch geschaffen und

verursacht. Das ist klar, denn der Zeugende [Gott Vater] ist die Ursache seiner Existenz. Wer aber geschaffen ist, ist *keine* notwendige Existenz. Also ist Gott keine notwendige Existenz. — Ähnlich ist der Beweis hinsichtlich des heiligen Geistes. Es wird behauptet, der heilige Geist sei abgesondert [emaniert], mithin ist *Gott* abgesondert [emaniert], mithin ist Gott geschaffen und verursacht, mithin ist Gott keine notwendige Existenz. — Chasdaï Crescas: Bittul ikre hanozrim [Widerlegung der christlichen Dogmen] S. 23.

3: Die Dreieinigkeitslehre findet sich aber deshalb nicht in der Thora, weil dies eine Erkenntnis ist, die sich — nach einer vernünftigen Betrachtung — nicht mit der Wahrheit verträgt, die Thora uns aber keine unwahre Erkenntnis beibringen will, daß eins drei sei und daß die Dreie Eins seien, jedoch immerhin ihrem Wesen nach voneinander geschieden bleiben, wie nämlich behauptet wird. — Joseph Albo: Ikkarim [Grundlehren] III, 25.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Nur Gott allein ist die wahre Einheit, und es gibt keine wahre Einheit außer ihm. Ist er allein die wahre Einheit, so kann er unmöglich aus zweien oder dreien zusammengesetzt sein: denn was aus zweien oder dreien besteht, ist keine wahre Einheit. Noch weit weniger kann geglaubt werden, daß Eins Drei und Drei Eins sind, und zwar drei der Person nach voneinander verschieden; ein solcher Glaube ist unwahr, und widerspricht aller menschlichen Vernunft. Ein gleiches Bewandtnis hat es mit ihrem [der Christen] Glauben, daß der Schöpfer aus Göttlichkeit und Körperlichkeit zusammengesetzt sei, was in Rücksicht auf den Schöpfer zu glauben unmöglich ist; .... Ebensowenig ist es denkbar, daß Gott imstande sei, ein zusammengesetztes Wesen aus sich zu machen und sich zu verkörpern, so wie es nicht denkbar ist, daß Gott imstande sei, ein anderes Wesen wie er selbst,

oder ihm in jeder Art gleich, zu erschaffen; ... — Isaak Troki: Chissuk emuna I c. 10 (übers. v. David Deutsch, S. 83/84).

2: Doch noch mehr als gegen das Heidentum, dessen Vielgötterei schon von den Propheten bekämpft wurde, verteidigten die palästinensischen Lehrer die Einheit Gottes gegen die Trübung, die sie im Christentum und Gnostizismus erfuhr. Die palästinensischen Lehrer konnten das Christentum, das Jesus als den Sohn Gottes Gott zur Seite stellte, mit Recht des Abfalls vom reinen Monotheismus beschuldigen. — J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 81.

3: Gegen den Glauben an die Gottheit Jesu und seinen von Gott gewollten Erlösertod polemisiert auch der palästinensische Amoräer Chilkija (aus dem 4. Jahrhundert). Stumpfsinnig sind die Lügner, die sagen, Gott habe einen Sohn und lasse ihn töten. Wenn Gott es nicht mitansehen konnte, daß Abraham seinen Sohn opferte, sondern mitleidig rief: „Strecke deine Hand nicht gegen den Knaben aus“ (Gen. 22, 12), hätte er seinen eigenen Sohn töten lassen, ohne die ganze Welt zu zerstören und sie zum Chaos zu machen? Darauf bezieht sich das Wort Salomos von dem „Einen ohne Zweiten, der keinen Sohn und keinen Bruder hat“ (Koh. 4, 8). — J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 83.

4: Im schneidenden Gegensatz zur Kirche, die die Gottheit immer mehr ins Reich der Sinnenwelt hinabzog, sie in drei Personen zerteilte und gar nach Heidenart die Gottesmutter mit ihrem Kind anbetete, drangen die Autoritäten der Synagoge mit um so stärkerem Nachdruck auf die absolute Einheit und reine Geistesnatur der Gottheit, alle menschlichen Attribute, die die Schrift ihr beilegte, von ihr als Gottes unwürdig entfernend und die lauterste und höchste Gotteserkenntnis zur Devise des Judentums erhebend. — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 273.

Sieh auch:

J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 42/43; 160.

Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie auf geschichtlicher Grundlage, S. 151.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Aus dieser Grundanschauung von Gott als dem Absoluten folgert die jüdische Theologie zwei weitere Momente, die als Eigentümlichkeiten des jüdischen Gottesbegriffes bezeichnet werden müssen, und zwar als antithetische, nämlich: den abstrakten Monotheismus und den Transzendentismus. Jener hat sich im Gegensatz zur trinitarischen Erschließung der Einen Gottheit in drei Personen, dieser im Gegensatz zur persönlichen Einwohnung Gottes im menschlichen Geschlechte entwickelt und verfestigt. — Ferdinand Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. 149/50.

2: Aber auch zum trinitarischen Gottesbegriffe des Christentums ist der jüdische Monotheismus in Gegensatz getreten. — Ferdinand Weber: das., S. 152 f.

5. Ablehnung einer Unterscheidung guter und böser Geister

Bibel

I, 1: Auf daß sie nicht ferner ihre Opfer den Teufeln darbringen, mit denen sie Abgötterei treiben; eine ewige Satzung sei das ihnen für die künftigen Geschlechter. — 3. B. Mos. 17, 7.

2: Sie ereiferten ihn durch Anbetung fremder Götter, durch Greuel kränkten sie ihn. Sie opferten den Geistern, Ungöttern, — Mächten, die sie nicht gekannt haben. — 5. B. Mos. 32, 16—17.

3: Der das Licht bildet und Finsternis schafft, Frieden stiftet und Unheil schafft; ich, der Ewige, tu dies alles. — Jesaja 45, 7.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Aber ihr werdet für eure Torheit den würdigen Lohn empfangen, weil ihr es aufgegeben habt, den wahren und ewigen Gott zu preisen und ihm heilige Opfer zu bringen, und dafür den Dämonen, die in der Unterwelt wohnen, eure Opfer veranstaltet habt. In Verblendung und Wahnsinn wandelt ihr, und den rechten, geraden Weg aufgebend seid ihr hingegangen auf dem, der durch Dornen und spitzes Gestrüpp führt. — Sibyllinen, Prooemium 19—25.

Gebete

IV, 1: Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, Herr der Welt, der gebildet das Licht und erschaffen die Finsternis, der Frieden stiftet und alles hat erschaffen. — Tägliches Morgengebet. (Vgl. oben I, 3 und weiter unten VI, 1. Der biblische Ausspruch von Gott, der das Licht und die Finsternis bildet, das Heil und das Unheil, wurde im Gebet dahin abgeändert, daß Gott das Heil und

alles, also auch das Unheil, schafft. Von Gott ausdrücklich zu sagen, daß er Unheil schaffe, nahm man im täglichen Gebet Abstand.)

Mittelalter

VI, 1: Der Grund übrigens, warum die Schrift in Bezug auf das Geschaffensein Licht und Finsternis gleichstellt, ist die Gegenwirkung gegen den Dualismus, und sie sagt deshalb [Jes. 45, 7]: „Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis". — Saadja: Emunot we-deot [Offenbarungs- und Vernunftlehren] I, 31.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Das Jahvetum erkennt nämlich (Amos 3, 6; Klagelieder 3, 38; Jes. 54, 16) unbedenklich Gott teils als den Urheber des physischen Übels, teils als solchen an, der es zulasse und ohne dessen Zulassen niemand es verüben könne; da es aber in beiden Fällen nur zur Strafe für begangenes Unrecht dienen solle, denn diese unglaubliche Theorie vom Bösen wurde erst spät angefochten, so erschien auch sonst durchweg der Engel, welcher ein Strafgericht ausführen oder vorbereiten sollte, als ein heiliges Werkzeug, nicht als ein böser, menschenfeindlicher Geist. — Levi Herzfeld: Geschichte des Volkes Jisrael II, S. 277.

Sieh auch:

M. Güdemann: Das Judentum nach seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen, S. 60 f.; 64.

Levi Herzfeld: Geschichte des Volkes Israel II, S. 281; 283.

Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, S. 64 f.; 112; 133; 144.

Max Wiener: Die Religion der Propheten, S. 12.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Nun läßt sich doch behaupten, daß der Dualismus, spezifisch unisraelitisch ist. Die Religion der Propheten und des Alten Testaments kennt den Teufel nicht. Die Gestalt des Satans, wie sie im Erzählungsstück des

Hiobbuches, in der Chronik, bei Sacharja auftritt, hat mit der späteren des Teufels, wie sie im neutestamentlichen Zeitalter herrscht, äußerst wenig, nicht viel mehr als den Namen gemeinsam. Und überdies sind sämtliche hier genannten Stücke — auch das Erzählungsstück des Hiobbuches — recht spät. Der Teufelsglaube, die Annahme eines organisierten, dämonischen Reiches widerspricht direkt dem Geiste der Frömmigkeit der Propheten und Psalmen, ihrem starken und starren Monotheismus. — Wilhelm Bousset: Die jüdische Apokalyptik; ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Alte Testament, S. 48/49.

2: Immerhin mag man auch hier die Unterschiede zwischen dem jüdischen und persischen Dualismus hervorheben. Im Parsismus steht der unerschaffene Ahriman neben dem höchsten Gott, von diesem nicht ableitbar. Von Ewigkeit her steht die Welt der Finsternis dem Reiche des Lichts gegenüber. Das Judentum scheint zunächst den Glauben an den Teufel einfach und ohne Reflexion herübergenommen zu haben. Aber sobald man hier die Frage nach der Herkunft des Teufels aufwarf, so löste man diese mit der Annahme, daß der Teufel ursprünglich ein von Gott geschaffener Engel gewesen, der dann in offener Empörung von Gott abgefallen sei. Hier zeigt sich der überragende jüdische Monotheismus. — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums, S. 586.

3: Der Mosaismus hat noch keine Lehre über einen Fall im Geisterreich, noch über ein böses von Gott unabhängiges Geisterreich unter einem Fürsten des Bösen. Abgesehen von einzelnen religiös wertlosen Volksvorstellungen und einzeln noch zerstreut auftauchenden Andeutungen über eine außermenschliche Macht des Bösen tritt erst gegen das Ende der prophetischen Zeit hin, als der Gottesbegriff unlebendiger und zugleich die Erfahrung von der Macht des Bösen in der Welt kräftiger wurde, die Idee des Satans hervor als eines Wesens der höheren Geisterwelt, welches im Dienst

der göttlichen Weltregierung das Geschäft der Anklage und Versuchung der Menschen ausübt, aber noch durchaus von Gott abhängig ist. — A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 334.

4: Gegen alle solche Vorstellungen von bösen Geistern konnte die mosaische Religion sich nur abwehrend verhalten, schon darum, weil nach ihr auch alles Übel allein vom allmächtigen Gott gewirkt ist (§ 25 u. f.), aber auch darum, weil dieselben zu Aberglauben und Abgötterei führen, und in der Tat ist ja auch durch den Mosaismus der Dämonenglaube im Volk stark zurückgedrängt worden; er wird während der ganzen Zeit der gesunden Entwickelung fast gar nicht mehr erwähnt und tritt erst von den exilischen Zeiten an wieder stärker hervor. — A. Dillmann: das. S. 335.

5: Die Anschauung, daß Krankheiten auf Einwirkung der Einwohnung böser Dämonen zurückgehen, ist dem Text des Alten Testaments völlig fremd. Dieses Schweigen ist auffallend im Verhältnis nicht nur zu den babylonischen, sondern auch den späteren jüdischen Anschauungen, vgl. das Neue Testament. Das Hebräische besitzt gar kein Wort für den Krankheitsdämon. — Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 23.

6: Der Satan des Alten Testaments erscheint aber durchgängig als ein dem Jahve untergebenes Wesen, dessen Wirksamkeit von der göttlichen Zulassung bedingt und das dem göttlichen Richterspruche unterworfen ist. Nirgends tritt er im Alten Testament gegen Gott selbst direkt als Feind auf. Daß deshalb im Alten Testament *kein Dualismus* vorliegt, wird demnach mit Recht geurteilt. — Eduard König: Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 488.

Sieh auch:

Wilhelm Bousset: Die jüdische Apokalyptik; ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament, S. 49 f.

Ders.: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 387; 586 f.; 587.

Ludwig Couard: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, S. 62 f.; 67 f.

A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 240 f.; 335 ff.; 340.
Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel, V. S. 292.
Emil Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments, S. 310; 358.
Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 25; 52.
Johannes Nikel: Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament, S. 21.
Eduard Riehm: Alttestamenliche Theologie, S. 21; 184.
I. W. Rothstein: Bilder aus der Geschichte des alten Bundes in gemeinverständlicher Form, Bd. I S. 172.
G. Stosch: Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung, S. 494.
Paul Volz: Mose, S. 107 f.

---

6. Ablehnung von Zauberei und Aberglauben

Bibel

I, 1: Ihr sollt nicht wahrsagen und nicht zaubern! — 3. B. Mos. 19, 26.

2: Und Einschnitte um einen Toten sollt ihr nicht machen an euerm Leib, und Ätzschrift sollt ihr an euch nicht machen! Ich bin der Ewige. — 3. B. Mos. 19, 28.

3: Auch gegen die Person, die sich den Totenbeschwörern und Zaubergeistern zuwendet, ihnen nachzubuhlen, werde ich meinen Zornblick richten und sie ausrotten aus der Mitte ihres Volkes. — 3. B. Mos. 20, 6.

4: Es ist kein Wahrsagen in Jakob und kein Zaubern in Israel. — 4. B. Mos. 23, 23.

5: Wenn bei dir ein Prophet auftritt, oder einer, der Träume hat, und dir ein Zeichen oder ein Merkmal gibt, und es trifft jenes Zeichen und Merkmal ein, worauf er zu dir spricht: „Wir wollen fremden Göttern, die du nicht kennst, nachgehen und ihnen dienen“, so gib kein Gehör dem Worte dieses Propheten. — 5. Mos. 13, 2—4.

6: Kinder seid ihr des Ewigen, eures Gottes; macht euch keine Schnitte am Leibe und scheeret keine Glatze zwischen euren Augen um einen Toten. Denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte, dich hat erkoren der Ewige aus allen Völkern des Erdbodens zu seinem Kleinod. — 5. B. Mos. 14, 1—2.

7: Es soll sich nicht finden bei dir solcher, der seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer führt, der Wahrsagerei treibt, der aus Wolken und Schlangen deutet, überhaupt ein Zauberer; keine Geisterbanner und solche, die durch Beschwörung befragen, und keine Totenbeschwörer. Denn ein Greuel dem Ewigen ist jeglicher, der dies tut, und um dieser Greuel willen treibt sie der Ewige, dein Gott, vor dir aus. Ganz und ungeteilt sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gott.

Denn diese Völker, die du austreibst, hören auf Wolkendeuter und auf Wahrsager, dir aber gab nicht also der Ewige, dein Gott. — 5. B. Mos. 18, 10—14.

8: Auch führte er [König Ahas] seinen Sohn durch das Feuer und trieb Wolken- und Schlangendeuterei, Beschwörung und Wahrsagerei; er tat vieles, was dem Ewigen mißfiel, um ihn zu kränken. — 2. B. d. Könige 21, 6.

9: Denn du hast deine Eigenart [amecha] aufgegeben, o Haus Jakob; sie sind voll von den Gebräuchen des Morgenlandes und treiben Zauberei wie die Philister, und an fremden Sitten finden sie Gefallen. — Jesaja 2, 6.

10: Er [Gott] machte die Zeichen der Lügenredner zunichte und die Wahrsager zu Narren. — Jesaja 44, 25.

11: So spricht der Ewige: An die Weise der Völker gewöhnt euch nicht, und vor den Zeichen des Himmels zagt nicht, wenn auch die Völker vor ihnen zagen. — Jeremia 10, 2.

12: Ich will die Zauberkünste aus deiner Hand entfernen, und Zauberer sollen bei dir nicht mehr sein. — Micha 5, 11.

13: Die Terafim [Hausgötter] verkünden Wahn, die Zauberer schauen Lüge; sie verkünden nichtige Träume und vertrösten mit Unsinn. — Sacharja 10, 2.

Palästinische Apokryphen

IIa, 1: Voraussagungen und Wahrsagungen und Träume sind nichtig, und wie bei einer Kreißenden phantasiert das Herz. Wenn sie nicht vom Höchsten geschickt werden, indem er [den Träumenden] heimsucht, so richte nicht auf sie dein Herz! Denn viele Menschen haben die Träume irre geleitet, und, indem sie auf sie hofften, gingen sie [der Hoffnung] verlustig. Ohne Trug wird das Gesetz in Erfüllung gehen, und ebenso ist die Weisheit nur bei wahrhaftigem Munde vollkommen. — Sirach 31 (= 34), 5—8.

2: Viele Trauer aber habe ich, meine Kinder, wegen der Ausschreitungen und Zaubereien und des Götzen-

dienstes, die ihr vollführen werdet gegen das Königtum, indem ihr den Bauchrednern folgt und den Stimmen und den Dämonen des Irrtums. — Testamente der zwölf Patriarchen IV 23, Z. 1—3.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Es ist eine Stadt . . . im Lande Ur der Chaldäer, aus welcher das Geschlecht der gerechtesten Menschen ist, die immerdar guten Rates und edler Taten gedenken. Denn nicht sinnen sie über den Lauf der Sonnenscheibe oder des Monds, noch über die ungeheuren Dinge unter der Erde, noch über die Tiefe des funkelnden Meeres, des Ozeans, nicht über die Zeichen aus dem Niesen, noch über die Flugzeichen der Vogeldeuter, nicht über die Wahrsager, die Zauberer, die Beschwörer, nicht über die Täuschungen einfältiger Worte der Bauchredner, noch auch suchen sie aus den Sternen die Orakel der Chaldäer, noch treiben sie Astrologie, denn das alles ist verführend, was törichte Männer Tag für Tag aufspüren, ihren Geist abmüdend zu keiner nützlichen Wirkung, und sie haben die elenden Menschen Irrsal gelehrt, woher viel Übel der Sterblichen auf Erden entsteht, weil sie abgeirrt sind vom guten Weg und von gerechten Werken. — Sibyllinen III, 218—233.

2: „Als ich ans Rote Meer reiste, befand sich in der jüdischen Reiterabteilung, die uns geleitete, auch ein mutiger und starker Mann mit Namen Mosollamos [Meschullam], der bei Griechen wie Barbaren allgemein als der beste Bogenschütz anerkannt war. Als nun die ganze Schar auf der Straße beisammen marschierte und ein Wahrsager, der den Flug der Vögel beobachten wollte, alles stillstehen ließ, fragte der Jude, weshalb man denn warte. Der Wahrsager machte ihn auf einen bestimmten Vogel aufmerksam und erklärte ihm, wenn dieser sitzen bleibe, wo er sich jetzt befinde, sei es auch für sie ratsam, an Ort und Stelle zu verweilen; wenn er sich aber erhebe und vor-

oder rückwärts fliege, müßten sie dementsprechend weiterziehen oder umkehren. Ohne ein Wort zu sagen, spannte der Jude den Bogen und schoß den Vogel tot. Hierüber wurden der Wahrsager und einige andere unwillig, und als sie ihn deshalb verwünschten, entgegnete er: „Was seid ihr doch für verrückte Menschen, daß ihr euch mit diesem Unglücksvogel einlaßt! Wie hätte er, der nicht einmal voraussah, was seiner eigenen Rettung diente, uns einen vernünftigen Rat inbetreff unseres Marsches geben können? Denn wäre er imstande gewesen, die Zukunft vorher zu wissen, so hätte er sich wohl nicht an diesen Ort begeben, aus Furcht, der Jude Mosollamos könnte ihn mit einem Pfeilschuß töten!" — Hekataios aus Abdera bei Josephus gegen Apion I, 22.

3: Mische nicht giftige Tränk', enthalte dich zaub'rischer Bücher! — Pseudo-Phokylides: Nuthetikon V. 138.

4: In der Erkenntnis nun, daß nicht in letzter Linie auch die Wahrsagekunst dazu beiträgt, die ziellos dahinlebende Menge auf Abwege zu leiten, verbietet er [Mose] deren Anwendung in jeder Form [3. Mos. 19, 26. 31; 20, 27; 5. Mos. 18, 10. 11] und weist alle, die ihr huldigen, die Opferer und Sühnepriester, die Vogelschauer und Zeichendeuter, die Beschwörer und die Künder von Vorbedeutungen aus dem Bereiche seiner Staatsordnung. — Philo: De specialibus legibus I (M. II 221; C.-W. 60).

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Folgende haben keinen Anteil an dem ewigen Leben. . . . Wer eine Krankheit durch Besprechen zu heilen vorgibt. . . . Mischna Sanhedrin X, 2.

2: R. Jochanan lehrte: Warum heißen sie [die Zauberer] Mechaschfim? Weil sie die Göttlichkeit [pemalia schel maala] leugnen. — Sanhedrin 67 a.

3: Unsere Lehrer lehrten: Es heißt [3. B. Mos. 19, 26]: „Ihr sollt nicht zaubern" — gemeint sind diejenigen, die mit Katzen, Vögeln, Fischen oder durch Sterndeuterei

wahrsagen. — Sanhedrin 65 b und 66 a; Tosefta Baba kama c. 8.

4: Woher ist es zu entnehmen, daß man die Chaldäer, die sich mit Wahrsagerei abgeben, nicht befragen darf? Aus dem Schriftwort: „Ganz und ungeteilt sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte" [5. B. Mos. 18, 13]. — Pesachim 113 b. [Vgl. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung, 1852, II. S. 117.]

5: Unsere Lehrer lehrten: Was bedeutet Menachesch [Zeichendeuter; 5. B. Mos. 18, 10]? Wenn jemand sagt: Mein Brot ist mir aus dem Munde gefallen, oder: mein Stock ist mir aus der Hand gefallen, oder: da hat jemand hinter mir gerufen, oder: ein Rabe hat mir entgegengekrächzt, oder: ein Hund hat mir entgegengebellt, oder: ein Hirsch ist mir über den Weg gelaufen, oder: eine Schlange ist mir rechts und ein Fuchs links vorbeigehuscht; solche Dinge als ungünstige Vorbedeutungen aufzufassen und sich davon bestimmen zu lassen, verbietet die Thora als Aberglauben. — Sanhedrin 65 b (vgl. Tosefta Sabbat c. 6, 7).

Mittelalter

VI, 1: Wer sich mit Beschwörungen von Engeln oder von Dämonen, oder mit Zauberformeln befaßt, dem wird kein gutes Ende zuteil werden. Er wird Böses an sich selbst sehen oder an seinen Kindern sein ganzes Leben hindurch. Darum halte sich ein jeder hiervon fern! — Buch d. Frommen § 211 (205).

2: Bietet dir jemand ein Amulet an, als nützlich um Gunst oder Reichtum zu erwerben, so trage es nicht, sondern habe dein ungeteiltes Vertrauen zu Gott. Es wäre Abfall, wolltest du, wenn deine Pläne mißlingen, dir einen anderen Herrn aussuchen als den Ewigen, Gott. — Buch d. Frommen, bei Zunz: Geschichte und Literatur I, S. 137.

3: Er [der Prophet] hat nicht die Aufgabe, die Lehre abzuändern oder umzudeuten, sondern das Volk zu der göttlichen Lehre und Sittlichkeit zu erziehen. . . .

Daß der Prophet, der die Aufhebung der Thora lehrt, Wunder tut, beweist nichts für die Wahrheit seiner Sendung. — Maimonides: Mischne thora hilchot Jesode hathora IX, 2 u. 4.

4: Viele fromme Israeliten glauben an die Wirklichkeit der Geister und Zauberkräfte und dergleichen und meinen, sie seien bloß darum kein Gegenstand der Verehrung oder Befragung, weil die Thora sie verboten habe. Sie sehen nicht ein, daß die heilige Lehre sie verbannt wissen will, weil sie Lug und Trug sind wie der ganze Götzendienst, mit dem sie innerlich verwachsen sind. Maimonides: Mischna-Kommentar zu Aboda sara V, 7.

5: Wer eine Krankheit durch Besprechung heilt, indem er einen Vers aus der Thora spricht, ebenso wer ein Kind bespricht, daß es nicht erschrecke, oder wer das Buch der Thora oder Tefillin auf ein Kind legt, damit es schlafe — solche sind nicht nur Zauberer, sondern schwören der Thora ab, indem sie die Worte der Thora als Heilmittel für den Körper anwenden, während sie wirklich nur Heilmittel für die Seele sind. — Maimonides: Mischna thora hilchot Aboda sara XI, 12.

6: Alle Einsichtigen müssen den Zauberspuk verurteilen, der sich im Volk verbreitet findet, und durch den die Erlösung Israels aus dem Exil gehindert wird. — Elieser aus Metz: Sefer Jereim (angeführt in den Piske Recanati § 563).

7: Halte dich ganz zu Gott, vertraue nicht auf Träume, noch auf Zauber, noch auf Wahrsager! Wirf keine Lose und punktiere nicht, alles derartige ist eitel und beruht auf Mangel an Gottvertrauen, nur allein auf Gott verlasse dich, er wird dir beistehen. — R. Jakob b. Ascher: Mahnschrift (ed. Schlechter: Bet Talmud IV).

8: „Und wenn sie euch sagen werden: Befragt die Beschwörer und Weissager, die da zirpen und flüstern; befragt doch jedes Volk so seinen Gott — für die Lebendigen bei den Toten. Zur Lehre und zur Verwahrung! Ob sie nicht zu euch wie dieses Wort sprechen werden, das gar keinen Sinn hat“ [Jesaja 8, 19—20]. Alle dergleichen Handlungen sind als

Dämonendienst, und weil sie einen unreinen Geist herbeiführen, von unseren Gesetzen verboten: „Es soll unter dir niemand gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer führt, Wahrsager, Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zeichendeuter und Totenbefrager“ [5. B. Mos 18, 10. 11]. Der Grund hiervon ist: „Denn ein Greuel ist dem Ewigen, deinem Gott, wer solches tut“ (das. V. 12). Gott ist heilig und seine Diener sind heilig und rein, darum müßt ihr euch fern halten von allen diesen Dingen, den Zauberkünsten, die von einem unreinen Geiste herrühren. — Josef Albo: Ikkarim [Grundlehren] III, 8.

9: Was aber dem Verstande gar nicht vorstellbar ist, wie, daß eine und dieselbe Sache zu einer und derselben Zeit zugleich existiere und nicht existiere, oder daß ein und derselbe Körper zu gleicher Zeit an zwei verschiedenen Orten sei, oder daß ein und dieselbe Zahl zugleich grade und ungrade sei, alles dies und dergleichen, was dem Verstande nicht vorstellbar ist, bei dem ist auch kein Glaube statthaft, und Gott kann keine Gewalt darüber zugedacht werden, ebenso wenig wie man von Gott denken kann, daß er ein ihm allseitig ähnliches Wesen erschaffen könnte, dessen Diagonale seiner Seite gleich wäre, oder daß das Vergangene noch nicht vergangen sei; alles desgleichen, als an sich selbst unmöglich, läßt sich vom Verstand nicht vorstellen und Gott nicht als ausführbar zuschreiben. Aus diesem Grunde kann auch kein Glaube daran stattfinden, denn Glauben an das Unmögliche bringt der Seele keine Vollkommenheit. Denn wäre in dem Glauben an das rein Unmögliche eine Vervollkommnung, so hätte er keinen Vorzug vor dem Tiere, da es dem Verstande nicht freistünde, auszumachen, was Glauben verdiene. — Josef Albo: Ikkarim [Grundlehren] III, 25.

10: Manche glauben in dieser Nacht (Hoschana rabba) aus dem Schatten des Mondes ihr Schicksal oder das ihrer Familie herauslesen zu können, wer aber, nach dem Ausspruch der Schrift lebt: „Ganz und ungeteilt sollst

du sein mit dem Ewigen deinem Gotte" [5. B. Mos. 18, 13], halte sich von dergleichen fern. — R. Mose Isserles: Anmerkung zu Schulchan Aruch Abt. Orach chajjim Absch. 665.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Die jüdische Lehre verbietet *jeden* Aberglauben, da er immer die Leugnung einer sittlich freien göttlichen Weltordnung und Waltung involviert und auf die sittlich freie Tätigkeit einen schädlich hemmenden Einfluß übt, die Gott hinsichtlich ihrer Ziele, ihrer Zulässigkeit oder sittlichen Notwendigkeit lediglich auf sein Gesetz so wie hinsichtlich der Ausführbarkeit auf die von ihm verliehene vernünftige Einsicht hingewiesen hat. — A. Berliner: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, S. 85.

2: Auch das geringste Gebot, im Leben geübt, in wahrer, reiner Absicht, hat mehr Wert als diese und jene albernen Bräuche, die fremden nichtjüdischen Einflüssen ihre Entstehung verdanken und, mehr oder minder, auch bei anderen Völkern sich finden. Das wirklich Jüdische, welches den Charakter der Pietät für den Dahingeschiedenen und die Äußerung seiner Würde der Lebenden in sich wahrt, wird der Einsichtsvolle erkennen und scheiden lernen von dem importierten Zauberspuk. — A. Berliner: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, S. 100/101.

3: Schon die nachdrückliche Betonung einer unbildlichen Gottesverehrung und die strenge Bestrafung der bildlichen verfolgt am letzten Ende den Zweck, die natürliche Neigung des menschlichen Gemüts zu superstitiosen Vorstellungen an der Wurzel abzuschneiden. „Ihr habt keinerlei Gestalt gesehen" [5. B. Mos. 4, 12] — was diese unscheinbaren Worte der Bibel bedeuten, begreift man erst, wenn man bedenkt, wie leicht die Menschen geneigt sind, übernatürliche „Gestalten" zu sehen, welchen Zulauf die Orte finden, an welchen derartige Visionen angeblich sich ereignet haben, und

wie sehr dadurch allerlei Verirrungen der Gemüter Vorschub geleistet wird. — M. Güdemann: Das Judentum nach seinen Grundzügen, S. 58.

4: Denn eine Anschauung, wie sie in dem Lehrsatz des „Hexenhammers“ ausgesprochen ist: „Haeresis est maxima, opera malificarum non credere“ („Es ist die größte Ketzerei, an die Werke der Hexen nicht zu glauben“), ist im Judentum niemals verlautbart worden, ist überhaupt im Judentum undenkbar. — M. Güdemann: Das Judentum nach seinen Grundzügen, S. 64.

5: Unter euch sei keiner, der einem „Moloch“, einer blindwaltenden Schicksalsmacht sich untergeben glaube; keiner der über seine Tat erst würfeln lasse, Sterne befrage, Zeiten wähle, . . . keiner der durch Wahrzeichen sich *zu* oder *von* einer Handlung bestimmen lasse. — S. R. Hirsch: Choreb, c. 6 § 30.

Sieh auch:

M. Güdemann: Das Judentum nach seinen Grundzügen, S. 58; 61; 64.
S. Hochfeld: Kriegspredigten, S. 158.
Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums nach seinen geschichtlichen Grundlagen, S. 146 f.
H. Steinthal: Über Juden und Judentum, S. 200.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Naturdinge zu verehren oder die Gottheit abzubilden und diese Bilder zu verehren, wie die Völker tun, wird schon im Grundgesetz der alttestamentlichen Gemeinde verboten; ebenso jede Art heidnischen Aberglaubens wird mit Entschiedenheit und Schärfe ausgeschlossen (z. B. Lev. 18, 24); gegen *die* Formen des Heidentums, die das Volk Israel in seiner nächsten Nähe, in Kanaan fand, wurde sogar der Bann, der Vernichtungskrieg geübt; die lange Geschichte des Volkes bis auf das Exil dreht sich ganz hauptsächlich um den Punkt, den Gegensatz gegen das Heidentum im Bewußtsein zu erhalten, die Rückfälle in dasselbe zu verhüten oder wieder aufzuheben. — A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 45.

2: Alle diese Dinge [Zauberei] fallen unter den Gesichtspunkt abgöttischen Wesens, einer Herabwürdigung des einen Gottes, Jahves, der mit seinem Willen alles leitet und beherrscht; sie sind nicht bloß der Sitte, sondern ihrem Wesen nach heidnisch, darum darf kein Israelit sie treiben. Gehen ja aus diesem Grund die Gesetze so weit, an sich indifferente Dinge, wie gewisse Arten von Haarschur, Zeichen in die Haut einritzen und einbrennen (in der Trauer um Tote) und dergl. zu verbieten, weil sie der Sitte nach heidnisch sind und darum einen Abfall von Jahve in sich schließen, eines Israeliten unwürdig sind, wie Lev. 19, 27.28; 21, 5; Dt. 14, 1.2. — A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 428.

3: Doch wie Kautzsch richtig bemerkt, sind an allen Stellen des Alten Testaments, in welchen des Namens Jahve in irgend welcher Verbindung Erwähnung geschieht, alle grobsinnlichen und abergläubischen Vorstellungen, wie sie etwa heidnischen Zauberformeln zugrunde liegen, ausgeschlossen. — Johannes Döller: Das Gebet im Alten Testament, S. 92.

4: In einer so frühen Zeit und unter so primitiven Verhältnissen können Zauberdinge nicht ganz fehlen, und wer die mosaische Religion mit anderen Religionen auf einer entsprechenden Kulturstufe vergleicht, wird sich viel eher darüber wundern, wie *wenig Zauberhaftes* die älteste Jahvereligion enthält. Trotz mancher Sonderbarkeiten macht sie einen nüchternen Eindruck, der noch dadurch verstärkt wird, daß sich von Geister- und Gespensterglauben, von Totenkultus und Totemismus keine sichere Spur entdecken läßt. Alle religiösen Gefühle und alle kultischen Handlungen sind auf Jahve allein konzentriert. — Hugo Gressmann: Mose und seine Zeit, S. 465/66.

5: Direkt verboten war wohl von Anfang an die Zauberei, vgl. Ex. 22, 17. Sie dauert aber im geheimen fort, und auch die Propheten wenden sich gelegentlich gegen sie, vgl. Jes. 2, 6; Mi. 5, 11 s. a. II. Kg. 21, 6. Verbotene Zauberei gab es ja überall im Orient. Aber nirgends

wird jede Form der Zauberei so streng ausgeschlossen wie Deut. 18,10 ff.; vgl. schon Num. 23,23. Diese Brandmarkung jeglicher Form von Zauberei ist ein besonderer Vorzug der israelitischen Religion. — Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 115/16.

6: Von den israelitischen Propheten aber wird das Zauberwesen verpönt. Jahve allein herrscht über sein Volk, er straft an demselben nur *moralische* Vergehungen, durch Opfer und Formeln kann er nicht besänftigt werden. — Friedrich Nötscher: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, S. 94.

7: Aber von Orakeln, die man sich bei den Gestirnen holte, hören wir eigentlich überhaupt nichts. Und wo wir etwas hören, da wird es aufs schärfste als heidnischer Import stigmatisiert. Jeremia sagt: „An die Weise der Heiden gewöhnt euch nicht, und vor den Zeichen des Himmels fürchtet euch nicht, weil die Heiden vor ihnen sich fürchten", 10,2. — Ernst Sellin: Der alttestamentliche Prophetismus, S. 208/9.

8: Aus demselben Grunde verwerfen die Propheten auch alle *mantische Kunst,* die dem Jahve oder anderen Mächten Aufschluß über die Zukunft entlocken, und ebenso alle Zauberei, die selbst die Zukunft gestalten will. Allein Jahve regiert das Geschick seines Volkes, gewinnen kann man seine Gnade lediglich durch die Erfüllung seines Willens, und er offenbart seine Entschlüsse allein durch seine Propheten, und zwar so, daß sie sich dem Gewissen des Volkes als notwendig erweisen. — Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 194/95.

9: Das Fehlen der geheimen Künste machte nach einem alten Spruch den eigentümlich unheidnischen Charakter Israels aus, Zauber und Hokuspokus galten als Götzendienst. Geister- und Gespensterwesen, Totenbeschwörung und Totenkultus waren ein Greuel für Jahve. — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, S. 107.

10: Mit dem Zauber steht die Wahrsagung auf einer Linie. Auch sie widerstrebte dem Wesen Jahves. Die Medien

entlockten ihm keine Antwort, er teilte sich freiwillig mit, wenn er es für nötig hielt. Nicht durch Eingeweide und Vogelflug, sondern durch Menschen sprach er zu den Menschen. — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, S. 108.

Sieh auch:

Chrysanth: Die Religionen der alten Welt in ihrer Beziehung zum Christentum, S. 72 f.

H. Greßmann: Mose und seine Zeit, S. 467.

Johannes Jeremias: Moses und Hammurabi, S. 56.

Kleinert: Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, S. 21.

Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 116; 318 Anm.; 318 f.; 524 f.

Eduard König: Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung, S. 50.

Ders.: Der alttestamentliche Prophetismus, S. 85 f.

Ders.: Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 36 f.; 222; 274 f.; 279/80.

Ders.: Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus, S. 130.

Küper: Das Prophetentum des Alten Bundes, S. 8.

Marti: Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, S. 62.

Ernest Renan: Histoire du peuple d'Israel II, S. 502 f.

Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 202.

Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes, III, S. 407.

Ernst Sellin: Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen, S. 52 f.

Ders.: Der alttestamentliche Prophetismus, S. 207, 210 f.

Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 89 f.

III. Geistiges Wesen
(Ablehnung anthropomorphistischer Anschauungen)

Das eigentliche Fundament des Monotheismus der Bibel bildet der Sinn ihres Gottes. Er ist heilig und will die Menschen, mit denen er einen Bund geschlossen, dazu erziehen, in seinen Wegen, den Wegen der Heiligkeit, zu wandeln. Je mehr auf den Höhepunkten der israelitischen Gottesanschauung diese Aufgabe Gottes als erfüllt erscheint, je sicherer er als die Verwirklichung höchster sittlicher Sehnsucht erlebt wird, um so mehr schwinden aus seinem Charakter alle die sinnlichen bildhaften Züge, mit denen primitives Denken ihn einstmals ausgestattet hat. Gott ist Geist, nicht Fleisch, der Heilige in Israels Mitten.

Man vergegenwärtige sich aber, welche schwierige Bahn das religiöse Empfinden zu durchwandern hatte, um in diesem Ergebnis sich zu beruhigen und dabei doch starkes, leidenschaftdurchglühtes Gefühl zu bleiben, dem Gott nach wie vor kraftvolle Persönlichkeit, wirkungsmächtiges Wesen sein sollte. Wenn der Gott des zweiten Gebotes die Verehrung fremder Gottheiten und zugleich seine Anbetung unter einem Bilde — offenbar weil keines seine Art wiederzuspiegeln vermag — verbietet, und sich dabei als der eifervolle, der höchste eifrige Gott vorstellt, der so wirklich ist wie nur irgend ein Wesen in der Welt, und allen Sehenden und Hörenden unaufhörlich höchste Lebendigkeit beweist, so wird die Erfassung dieser göttlichen Natur zu unendlich schwierigem Werk. Bildlos, unkörperlich, unvergleichlich mit menschlichen Eigenschaften, und dabei doch leidenschaftlich wirksam in alle irdische Dinge eingreifend. Die Bibel und auch das rabbinische Schrifttum sind voll von den Konsequenzen, die sich aus solcher Dualität ergeben. Man braucht garnicht zur Erklärung der zahllosen Stellen in der heiligen Schrift, welche von Gott unter dem Bilde aller möglichen menschlichen, körperlichen, wie seelischen Eigenschaften reden, bei einer tieferstehenden Gottesanschauung seine Zuflucht zu nehmen, unter deren Einfluß in uns unzugänglichen Zeiten jene Worte von

Gottes Kopf und Arm und Fuß und Herz, von seinem Zorn, seinem Haß, seinem Eifer, seiner Freude eine wörtliche Bedeutung gehabt haben mögen. Die einfache Tatsache, daß der Israelit seinen Gott mit höchst wirksamer Lebendigkeit ausgestattet hat, würde schon genügen, um jene Ausdrücke als Bilder vollkommen begreiflich zu finden, da nur sie die leidenschaftlich persönliche Anteilnahme zu symbolisieren fähig waren, mit welcher die Gottheit zu allen menschlichen Angelegenheiten Stellung nahm.

Sehr früh begann aber die Reflexion an solchen Ausdrücken Anstoß zu nehmen, und zwar schon in alten biblischen Zeiten, in einer Periode, da noch die Propheten in geheimnisvollen Visionen und nächtlichen Gesichten wundersame Bilder von Engeln, von der göttlichen Herrlichkeit und dem erhabenen Throne der Majestät selber erschauten. Ihn selbst in seinem reinen Wesen kann kein geschaffenes Auge sehen; das ist schon die Überzeugung der alten Urkunden. Drum wird dem Mose, dem Erhabensten, Gottnächsten aller Menschen, sein Verlangen, ihn in seiner Herrlichkeit selber zu schauen, verwiesen. Sein „Antlitz" bleibt für ihn unsichtbar, und es offenbaren sich ihm nur die „Eigenschaften" seiner Natur, seine „Attribute": Langmut und Güte, Liebe und Barmherzigkeit, die „dreizehn Middot" (Ex. 34).

Diese Darstellung bildet für die religiöse Philosophie des Mittelalters den Ansatz für ihre Spekulation über das göttliche Wesen. Aus seiner Unvergleichlichkeit mit allem Geschaffenen folgert sie, daß die Satzungen des menschlichen Denkens auf ihn unanwendbar sind, daß man von ihm nur immer aussagen könne, was er nicht sei, das heißt eben, daß von ihm alle Kategorien der Kreatürlichkeit abzuwehren seien, nicht aber, was positiv die Substanz seines Wesens ausmache. Es gibt nur einen Vergleichspunkt zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, das ist das moralische Gebot; indem das festgehalten wird, bleibt Gott, den das theoretische Denken aus der irdischen Sphäre gänzlich entfernen muß, sofern er unerkennbar ist, immer der Gott für die Menschen.

Dieser auf religionsphilosophischem Gebiet sich entfaltenden Spekulation, deren Methodik nicht dem jüdischen, sondern dem

griechisch-arabischen Geiste entstammt, war aber schon im Altertum durch die Bibelerklärung vorgearbeitet worden. Am Wortlaut der heiligen Schrift, der als inspiriert galt, durfte nicht gerüttelt werden. So half man sich durch eine der geläuterten Gottesanschauung entsprechende Exegese. Das klassische Beispiel hierfür ist die aramäische Bibelübersetzung, das Targum Onkelos, welches konsequent die sinnlichen Bilder der unbefangenen biblischen Sprache ins Geistige sublimiert, und Auge, Arm Gottes in entsprechend geistige Attribute: Macht, Vorsehung usw. überträgt. Wir haben in dieser Wandlung die folgerechte Fortbildung des konsequenten monotheistischen Geistes zu erblicken, welche den einen Gott nur als reinen Geist aufzufassen vermag.

Max Wiener.

Bibel

I, 1: Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich geführt hat aus dem Lande Ägypten, aus dem Hause der Knechtschaft. Du sollst keine fremden Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Bild machen, kein Abbild deß, was im Himmel droben und was auf Erden unten und was im Wasser unter der Erde. — 2. B. Moses 20, 2—4 und 5. B. Mos. 5, 6—8.

2: Der Ewige redete zu euch aus dem Feuer — ihr vernahmt den Laut der Worte, nur die Laute, aber eine Gestalt sahet ihr nicht. — 5. B. Mos. 4, 12.

3: Nehmt euch aber sehr in Acht, denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen an dem Tage als der Ewige zu euch auf dem Horeb aus dem Feuer gesprochen hat. — 5. Mos. 4, 15.

4: Denn kann wirklich Gott auf Erden wohnen? Der Himmel und der Himmel Himmel können dich nicht fassen: gar nun dieses Haus, das ich gebaut habe. — 1. B. d. Könige 8, 27.

5: Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnlich wäre? spricht der Heilige. — Jesaja 40, 25.

6: Wem wollt ihr mich vergleichen und ähnlich machen oder gegenüberstellen, daß wir uns gleichen? — Jesaja 46, 5.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Niemals vermochte der Sterblichen Einer den Herrn zu erschauen. — Aus Aristobulos' Fragmenten; Orphische Hexameter V. 22, bei Eusebius, Praeparatio evangelica XIII, 12.

2: .... Der König [Ptolemaeus Philometor] habe gefragt, in welchem Sinne in der Schrift Gott Hände, Arm, Ge-

sicht, Füße, Gang zugeschrieben würden. Er [Aristobul] nun legte ihm nahe, diese Ausdrücke in einem der göttlichen Natur angemessenen Sinne zu nehmen. — Aus Aristobulos' Fragmenten; das. VIII, 10.

3: *Ein* Gott [ist], der allein herrscht, übergroß, ungeworden, allmächtig, unsichtbar, selbst allein alles sehend, während er selbst nicht gesehen wird von allem sterblichen Fleische. — Sibyllinen, Prooemium Vers 7—9.

4: Gott soll aber in einem Hause wohnen, nicht wie in einem Ort — denn er umschließt alles, ohne von etwas umschlossen zu werden. — Philo: De sobrietate (M. I 402, C.-W. 63).

5: Jenes Wesen, das besser ist als das Gute, ehrwürdiger als die Einheit und reiner als die Eins, kann unmöglich von einem anderen geschaut werden, weil es nur von sich allein [vollkommen] begriffen werden darf. (Vgl. De opificio mundi, M. I 2, C.-W. § 8). — Philo: De praemiis et poenis (M. II 414, C.-W. 40).

Gebete

IV, 1: Ich glaube mit voller Überzeugung, daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name! kein Körper ist, daß keinerlei Gestalt ihn darstellen kann. — Tägliches Morgengebet (nach Maimonides' 13 Grundsätzen des Judentums, 3).

2: Ein Gott, gestalt- und körperlos,
Erscheint dem Geist dann still und groß.
Der Anfang, der ohn' Anfang ist,
Das Ende, das kein End' ermißt,
Ist überall ohne Räumlichkeit,
Ist jederzeit und schuf die Zeit. — Jehuda ha-Levi: Diwan 22 (S. Heller: Die echten hebr. Melodien, S. 157).

3: Ihn hat kein Auge je geschaut,
Nicht Lebenden ist's anvertraut. — Jehuda ben Samuel der Fromme aus Speier: Schir ha-jichud II (Heller: Die echten hebr. Melodien, S. 241).

4: Hast nie begonnen in der Zeit,
Dein End' ist die Unendlichkeit.

Bist erster, letzter; doch Beginn
Und Ende fehlt — Dich faßt kein Sinn. — Jehuda ben Samuel der Fromme aus Speier: Schir ha-jichud II (Heller: Die echten hebr. Melodien, S. 243).

5: Nichts Menschliches, nicht Freud' und Schreck
Bewegt Dich je und nichts von Zweck.
Den Leibsgestalt nicht offenbart,
Er hat auch nichts von Seelenart. — Jehuda b. Samuel der Fromme aus Speier: Schir ha-jichud III (Heller: Die echten hebr. Melodien, S. 245).

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Wir benennen Gott zuweilen so, daß dadurch die Vorstellung von ihm der menschlichen Auffasung näher gebracht werde. — Mechilta zu 2. B. Mos. 19, 4.

2: Wenn es heißt, daß Gott eifervoll sei, so ist damit nicht die Eigenschaft Gottes bezeichnet, sondern dessen Wirken und dessen Walten über der Welt. — Mechilta zu 2. B. Mos. 19, 6.

3: Wenn man auch Gott Eigenschaften zuschreibt, die wir an seinen Geschöpfen wahrnehmen, so geschieht dies bloß, um es dem menschlichen Ohr verständlich zu machen. — Schemot rabba c. 3.

Mittelalter

VI, 1: Insoweit stimmen aber alle überein, daß uns die äußerste Notwendigkeit hierzu geführt hat, den gepriesenen Schöpfer körperlich darzustellen und ihn mit den Eigenschaften seiner Geschöpfe zu versinnbildlichen, um eine Vorstellung zu begründen, damit das Dasein des Schöpfers den Gemütern eingeprägt werde. Auch in den prophetischen Schriften hat man für die Masse der Menschen ihn mit verkörpernden Ausdrücken dargestellt, die ihrem Begriffsvermögen und ihrem Verstande nahe liegen und einleuchten. — Bachja ibn Pakuda: Chobot ha-lebabot [Herzenspflichten] I 10 (ed. Stern, S. 67).

2: In der Thora und in den prophetischen Schriften ist klar gesagt, daß Gott kein Körper [guf, gewia] ist. ... Wenn aber manchmal von den Füßen Gottes, von Gottes Finger, von Gottes Hand, Gottes Augen, Gottes Ohren oder ähnlichen Bezeichnungen die Rede ist, so ist dies alles der Auffassung der Menschen angepaßt, die nur Körper begreifen; die Thora drückt sich in der menschlichen Sprache aus — all dies ist nur Andeutung. — Maimonides: Mischne thora hilchot Jesode ha-thora I, 8—9.

3: Dieses Sein [das göttliche Wesen] ist der Gott des ganzen Weltalls, der Herr der Erde. Er lenkt die beweglichen Weltkörper mit seiner unendlichen Kraft, mit seiner Kraft, die nie aufhört. Denn die Bewegung des Weltalls ist unaufhörlich; jede Bewegung aber setzt eine bewegende Kraft voraus, und diese bewegende Kraft, die man sich unkörperlich denken muß, ist Gott. — Maimonides: Mischne thora hilchot Jesode ha-thora I, 5.

4: In der Thora und in den prophetischen Büchern ist ausdrücklich betont, daß Gott nicht körperlich gedacht werden kann. Das ist mit den Worten gemeint: „Der Ewige, euer Gott, ist der Gott des Himmels oben und der Erde unten“ [Jos. 2, 11]. Wenn dem so ist, welche Bedeutung haben danach alle biblischen Ausdrücke, die von Gottes Natur und Gottes Wirken in menschlicher Weise sprechen? Das ist nur entsprechend dem Auffassungsvermögen der Menschen, die sich anderes als körperliches Sein nicht denken können. Die Thora bedient sich der unter Menschen üblichen Redeweise. Und all diese Redewendungen sind nicht wörtlich, sondern nur bildlich gemeint. .... Gottes Sein ist nicht räumlich begrenzt. Es gibt für ihn weder oben noch unten, weder rechts noch links, weder vorn noch hinten und alle Zustände eines körperlichen Wesens sind Gott fremd. Für Gott gibt es weder einen Anfang noch ein Ende, auch ist seine Natur keiner Änderung unterworfen. ... Wenn man von Gottes Weisheit spricht, ist damit nicht die Weisheit eines Menschen gemeint, auch sind ihm alle Affekte fern, die man in der menschlichen

Natur wahrnimmt. ... Weil dem so ist, muß man alle biblischen Redewendungen, die von Gott auf solche Weise sprechen, wie man von einem Menschen spricht, als bildlich und als poetische Darstellungsweise auffassen. — Maimonides: Mischne thora hilchot Jesode ha-thora I, 8.9.11.12.

5: Und auch in Bezug auf den Glauben an Gottes Dasein müssen wir von einer Voraussetzung ausgehen, und zwar von jener, daß Gottes Natur unkörperlich ist. Der Glaube an einen körperlichen Gott ist eigentlich gar kein Gottesglaube. Wer also annimmt, daß Gott ein Körper sei oder auch in einer körperlichen Kraft wirkt, hat garnicht die Überzeugung von Gottes Dasein. — Joseph Albo: Ikkarim [Grundlehren] I, 13.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Die Juden sind sehr gewissenhaft in solchen Dingen, und fürchten sogar den Schein, als erzeigten sie Bildern eine Ehrerbietung. Man kann dieses im Talmud und in der Abhandlung vom Götzendienst des Rabbi Moses aus Ägypten [Maimonides] sehen, wo sich die Vorschrift findet, daß, wenn von ungefähr ein Israelit an einer Kirche vorbeigeht, an deren Außenseite sich Bilder befinden und zu gleicher Zeit ihn ein Dorn in den Fuß sticht, so darf er nicht stillstehen, um ihn herauszuziehen, weil es ihm bei jemandem, der ihn sieht, den Verdacht erwecken kann, als bücke er sich vor einem solchen Bilde. — Rabbi Manasse ben Israel: Rettung der Juden, übers. v. Marcus Herz in: Mendelssohns Gesammelte Schriften III, S. 224.

2: So liegt in der absoluten Geistigkeit des jüdischen Monotheismus ein allgemeines Kulturelement zum *sittlichen Idealismus*. Alle Kräfte der Natur und alle Gewalten der Kultur verlieren ihre Mächtigkeit vor der Idee dieses einzigen geistigen Gottes. Und alles irdische Dasein wird diesem geistigen Gotte inkommensurabel. — Hermann Cohen: Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt, S. 565.

3: Was Bild, Symbol, Zeichen soll ausdrücken können, muss mit irgend anderen Wesen in irgend einer Gemeinschaft stehen, muß mit irgend anderen Wesen einem gemeinschaftlichen höhern Begriff unterliegen und von ihnen nur durch das Merkmal einer besonderen Eigentümlichkeit sich unterscheiden ... und darum kannst du Gott mit keinem Bild, mit keinem Symbol bezeichnen, und darum verleugnest du Gott, wie du Zeichen und Symbol für ihn aufstellen wolltest, und darum kannst du ihn nur denken und sprichst nicht einmal in Gedanken seinen unaussprechlichen, unnahbaren Namen aus. — S. R. Hirsch: Gesammelte Schriften I, S. 81.

4: Zwei Bitten stellte Moses an Gott (Exodus 33, 13—23), die eine lautete: „Tue mir deine Wege kund"; die andere: „Laß mich deine Herrlichkeit schauen"; die erstere wurde ihm gewährt, indem Gott in seinen sittlichen Eigenschaften sich ihm offenbarte. Diese allein kann der Mensch als sittlich angelegtes Wesen begreifen und nachahmen; in seinen andern, den sogenannten metaphysichen Eigenschaften bleibt Gott dem Menschen ewig unfaßbar und unnachahmbar. — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 76/77.

5: Sie [die Pharisäer] stellten sich Gott vor, wie ihn sich die Bibel vorstellt, als rein geistiges Wesen, zwar an sich weit erhaben über menschliches Erkennen und über und außer der Welt, aber dennoch erkennbar an seinen sittlichen Eigenschaften. Die körperlichen Ausdrücke, die die Schrift von ihm gebraucht, pflegten sie in ihren Übersetzungen zu umschreiben, und erklärten sie richtig damit, daß die Thora redet, wie nun einmal die Menschen reden. Selbst den Namen Gottes vermeiden sie auszusprechen, aus dem Gefühl heraus, daß der Name zur Unterscheidung von Gleichwertigkeiten dient und daß der Eine keinen Namen nötig habe, und sie gebrauchten daher für „Gott" eine Fülle von Umschreibungen. — Rudolf Leszynsky: Pharisäer und Sadduzäer, S. 56/57.

Sieh auch:

J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 49; 78.

Hermann Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 50 f.

Ders.: Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt, S. 564 ff.

Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte I, S. 20 f.; II S. 17 ff.; 141.

Levi Herzfeld: Geschichte des Volkes Israel I, S. 43; II S. 471.

Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 57 f.; 61; 83; 155; 273.

Schmiedl: Die jüdische Religionsphilosophie über die Anthropomorphismen der Bibel, S. 15 ff.; 61 ff.; 100 ff.

Christliche Schriftsteller

III, 1: An diesem Gott, obwohl ursprünglich Licht und Feuer ihm eignet, ist schließlich nichts Kreatürliches, nichts Räumliches, nichts Zeitliches, keine Gestalt, kein Bild, keine Vielheit und keinerlei Beschränktheit; auf keinerlei Weise ist er an die Natur oder die natürlichen Kräfte gebunden, sondern herausgenommen aus der äußeren sinnlichen Welt, in das reine Gebiet des freien Geistes versetzt und doch als dieser geistige Gott die ganze sichtbare Natur setzend und beherrschend. Von einer Vielheit der Götter kann da keine Rede mehr sein: diese kommt nur vor, wo das Göttliche noch an Naturkräfte, Naturwesen gebunden oder darin enthalten angeschaut, also in das Gebiet des Endlichen (das zugleich das des Vielen ist) herabgezogen wird; hier aber ist das Göttliche aus der Natur herausgezogen, die Natur entkörpert; nur Gott, Jahve, ist Gott und keiner sonst *(Monotheismus)*. — A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 29.

2: Aber sowohl der jüdische Gottesbegriff als auch die jüdische Ethik standen in den Äußerungen ihrer höchsten Blüte weit über dieser sehr anthropomorphen Anschauung, wenn auch diese letztere im Alten Testament ihrer leichteren Verständlichkeit halber bei weitem den größeren Raum beansprucht. — Hugo Dingler: Die Kultur der Juden, S. 107.

3: Der Gott nun, welcher als der Herr dieser ewigen unsichtbaren, aber alles Sichtbare tragenden Wahrheit über allem sichtbaren Geschaffenen und Veränderlichen steht, ist der reingeistige Gott: und daß nur dieser Gott als der wahre Gott auch der wahre Erlöser der Menschen sei, welche in ihrem Geiste seinem Geiste nicht fern bleiben, das ist der Grundgedanke, welcher damals [im biblischen Judentum] zuerst auf der Erde sich offenbarte. — Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel II, S. 158.

4: Und der Größe des Gottesgedankens entspricht es auch, daß die israelitische Religion jede *Abbildung der Gottheit* verschmäht. Es ist nicht sowohl verständige Überlegung, es ist nicht die Aufklärung, sondern es ist die tiefe Ehrfurcht vor Gott, die jedes Bild, ja, fast jedes Symbol verbietet. Denn abbilden heißt vergleichen. „Aber wo ist ein Bild, mit dem ihr mich vergleichen könntet?" spricht der Heilige. — Hermann Gunkel: Was bleibt vom Alten Testament? S. 28.

5: Nun ist selbstverständlich, daß im Alten Testament in den zahlreichen Stellen, besonders auch der Propheten und Psalmen, in denen des „Namens Jahves" in irgend welcher Verbindung gedacht wird, so grobsinnliche und abergläubische Vorstellungen, wie sie etwa heidnischen Zauberformeln zugrunde liegen, vollständig ausgeschlossen sind. Der Gottesbegriff der Propheten (auch des Deuteronomiums als des spezifisch prophetischen Gesetzbuchs) und der Psalmen läßt keine andere Annahme aufkommen, als daß alle jene vielgestaltigen Wendungen auf einem tief geläuterten religiösen und ethischen Standpunkt beruhen. — Emil Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments, S. 92.

6: Aber dieser Sieg des absoluten Monotheismus wird dadurch nicht weniger bedeutungsvoll und wunderbar, daß er erst allmählich erkämpft worden ist. Und das Wunderbare dabei ist, daß die fast völlige Abstreifung jedes Anthropomorphismus, die hohe Vergeistigung des Gottesbegriffs nicht der Gefahr verfallen ist, die wir nachmals in der jüdischen Theologie wie in der christ-

lichen Scholastik hereinbrechen sehen: daß die ängstliche Scheu vor irgendwelcher Einschränkung den Gottesbegriff zu einem bildlosen Schemen, einer bloßen Abstraktion verflüchtigt. Vielmehr: der Gott des Alten Testaments ist ein *lebendiger* Gott. In großartiger Plastik, deren Wirkung nirgends durch einen Anhauch von Schulmäßigem beeinträchtigt ist, wird er allenthalben als lebendig handelnde, in Zorn und Liebe energische Persönlichkeit gezeigt, nicht als Gegenstand einer noch so berechtigten Spekulation über metaphysische Fragen, sondern als der Fels, an den sich der Glaube hält, als das Ziel, auf das die Hoffnung und Sehnsucht der Frommen gerichtet ist. — Emil Kautzsch: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, S. 28.

7: Auch das Alte Testament spricht von der Reue Gottes Gen. 6, 6 f.; 1. Sam. 15, 11.35 etc. und sagt daneben, Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue, Num. 23, 19; 1. Sam. 15, 29. Das eine Mal handelt es sich darum, die Lebendigkeit, das andere Mal darum, die Gleichheit des göttlichen Willens im Wandel der Geschicke zu betonen. Von Vorwürfen im ethischen Sinne, die Gott sich selbst machen müßte, ist nirgends die Rede. Wohl aber wird der Affekt des Schmerzes über das Verhalten der Menschen lebendig ausgesprochen. Im andern Fall handelt es sich darum, die Verheißung Gottes als unabänderlich gewiß hinzustellen. — Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 22.

8: Stärker noch aber als in alledem hebt sich diese Geschichte der Schöpfung in ihrer Gottesvorstellung von den früher besprochenen ab. „Und Gott sprach": Das ist die ständig wiederkehrende Formel ... Er schafft das ganze Weltall nur durch sein Wort! Das Wort ist etwas Unfaßbares, Unbegreifbares, Unsichtbares, etwas Körperloses, etwas rein Gedachtes, Gewolltes; es ist Geist und nicht menschlicher Leib ... Das ist die Lehre dieser Geschichte. Sie hat die Gottesidee vertreten, die dem späteren Judentum, der christlichen Kirchenlehre und dem ganzen von daher beeinflußten Denken zu-

grunde liegt. — Max Maurenbrecher: Biblische Geschichten, S. 36.

9: Je mehr man sich um des grundlegenden Unterschiedes zwischen allem Menschlich-Irdischen und dem Göttlichen bewußt wurde, um so mehr zeigt sich das Bestreben, eine Vermischung beider zu vermeiden. Anthropomorphismen und Anthropopathismen sind zwar in der religiösen Sprache aller Zeiten nicht ganz zu entbehren. Aber es läßt sich doch ein Unterschied in der Häufigkeit und Unbefangenheit ihres Gebrauchs in der älteren Zeit gegenüber der jüngeren konstatieren. — Gustav Rothstein: Unterricht im Alten Testament I, S. 174.

Sieh auch:

Fritz Bennewitz: Die Sünde im alten Israel, S. 63 f.

Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, S. 36.

Bodini: Colloquium heptaplomeres, S. 42 f.

Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 364 ff.; 411 f.; 499; 507; 543.

Heinrich Cornill: Das Alte Testament und die Humanität, S. 23; 25; 30; 42; 105.

A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 89 f.; 227 ff.; 233 f.

Duhm: Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwickelungsgeschichte der israelitischen Religion, S. 101; 120 f.; 170 f.

Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel I, S. 63 f.; II, S. 177; IV, S. 34; 81 f.; 334; 337; VI, S. 97 f.

Ders.: Die Propheten des Alten Bundes I, S. 325.

Fr. Giesebrecht: Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, S. 119.

Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, 2. Buch, 2. Kap.

Hugo Greßmann: Mose und seine Zeit, S. 466 f.

Hermann Guthe: Geschichte des Volkes Israel, S. 138.

Max Haller: Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen, S. 31; 33; 42; 58.

Emil Kautzsch: Biblische Theologie des A. T., S. 90; 213 ff.; 215; 229/30.

Rudolf Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, S. 560 f.; II 422; 427 f. Anm. 3.

Kleinert: Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, S. 93 f.

Eduard König: Der Selbständigkeitsgrad der hebräischen Kultur (Internationale Monatsschrift für Wissenschaft und Kunst und Technik, 1912, Nr. 9), S. 1137 f.

Ders.: Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 133; 185; 195; 341; 476; 561.
Ders.: Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus, S. 130.
Marti: Geschichte der israelitischen Religion, S. 104; 149 f.; 168.
Meinhold: Die Propheten in Israel von Mose bis auf Jesus, S. 44; 112.
Oettli: Amos und Hosea, S. 50; 63.
Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 34; 277.
Gustav Rothstein: Unterricht im alten Testament I, S. 86; 127; II S. 37 f.; 194.
I. W. Rothstein: Der Gottesglaube im alten Israel und die geschichtliche Kritik, S. 34; 37; 42 f.
Ders.: Bilder aus der Geschichte des alten Bundes in gemeinverständlicher Form, I, 169; 235; 242.
Ernst Sellin: Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I, S. 4 f.; 23 f.
Ders.: Die alttestamentliche Religion im Rahmen der altorientalischen, S. 9; 66.
N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, S. 302.
Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel II, S. 229.
W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 7; 24; 59; 64.
G. Stosch: Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung, S. 178 f.; 291.
Valeton: Amos und Hosea, S. 3.
Ferdinand Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. 148 f.; 154; 181 f.
Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, S. 223 f.

IV. Universalismus
(Allmacht, Gott der gesamten Menschheit)

Der Ewige, der geistige, einzige Gott, ist nach der Lehre des Judentums der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Herr der Natur und der *Vater aller Menschen.* Wer immer ein Menschenantlitz trägt, welches Stammes, welches Volkes, welches Standes er auch sein mag, ist in Gottes Ebenbild geschaffen, ist göttlichen Geistes teilhaftig und kann und soll in Gottes Wegen wandeln, den Wegen der Gerechtigkeit und Güte. Der Ewige ist also nicht, wie oft gesagt wird, ein Nationalgott, sondern der Vater der ganzen Menschheit.

Wenn er der Gott Israels und Israel sein Volk genannt wird, so ist dies darin begründet, daß zuerst in Israel der Ewige als ein geistiges Wesen und als der einzige Gott erkannt wurde und Israel dazu bestimmt war, die Lehre von dem geistigen, einzigen Gott durch Leben und Lehre in der Menschheit zu verbreiten.

Das beweisen nicht nur mannigfache Sätze in den Büchern der Propheten, von denen hier nur das Wort erwähnt sei, das der Ewige seinem Knechte (Israel) zuruft: „Ich, der Ewige, habe dich in Gerechtigkeit berufen und fasse deine Hand und behüte dich und mache dich zum Volksbunde, zum Lichte der Nationen, zu öffnen blinde Augen und herauszuführen aus dem Kerker Gefesselte, aus dem Hafthause in Finsternis Sitzende“ (Jesaias 42, 6 f). Jener Beruf Israels erhellt auch aus den Worten des 2. B. Mos.: „Ihr sollt mir ein Eigentum sein unter allen Völkern, denn *mein ist die ganze Erde,* und ihr sollt mir ein Reich von Priestern (Lehrern) werden und ein heiliges Volk“ (19, 5 f). So war Israel die Pflicht auferlegt, in Gottes Wegen allen andern voranzugehen. Deshalb verkündete der Prophet Amos: „Nur euch habe ich erwählt aus allen Geschlechtern der Erde, darum suche ich an euch heim all eure Verkehrtheiten“ (3, 2).

Wie aber der größte Teil des Volkes das geistige Wesen des Ewigen nur nach und nach erkannte und lange Zeit Baal und Astarte verehrte, so konnte er jenen hohen Gedanken des Gottes der Menschheit nur schwer erfassen und glaubte lange, der Ewige sei nur Israels Gott.

Doch lehren schon die ersten Blätter der Bibel, daß der Ewige der Vater der Menschheit und der Herr aller Völker ist. Gilt doch der Bund mit Noa dem ganzen Menschengeschlecht. Und der Völkertafel im 10. Kapitel des 1. B. Mos., wo alle — damals bekannten — Völker auf die drei Söhne Noas zurückgeführt werden, liegt der Gedanke zu Grunde, daß alle Völker *eines* Geschlechts, mit einander verwandt sind und Israel ein Glied der gesamten Menschheit ist.

Im Verlauf der Geschichte tut sich des Ewigen Macht weithin kund. Er, den Abraham „Richter der ganzen Erde" genannt hat, vollzieht das Strafgericht an Ägypten. Nach den Propheten ahndet Er, der Heilige, „dessen Herrlichkeit die Fülle der ganzen Erde ist", an Damaskus und Tyrus, an den Philistern, Ammonitern und Moabitern die an anderen Völkern verübten Gewalttaten und Unmenschlichkeiten, ist die assyrische Weltmacht die Rute seines Grimmes, wie anderseits das bußfertige Ninive verschont wird, läßt er viele Völker aus seinem Zornesbecher trinken und wandelt Fürsten in nichts, faßt aber die Rechte seines Gesalbten, des Cyrus, der ihn nicht kennt, um Völker vor ihm niederzutreten und die Hüften von Königen zu entgürten.

Bestraft aber werden Völker, wenn und weil sie die Wege der Gerechtigkeit und Güte mißachten, in denen sie wie die einzelnen Menschen wandeln sollen.

Daß sie aber dereinst — dank der Erkenntnis des geistigen Gottes als des Vaters aller Völker — jene Wege wählen werden, war der Glaube der Propheten. Und auch wir glauben — zumal im Hinblick auf all den Jammer und all die Not, auf den Haß und die Rachsucht, die durch Kriege verursacht werden — hoffen zu dürfen, daß allmählich ein Teil des Prophetenworts in Erfüllung gehen werde, das uns in den Büchern Jesaia (2, 2—4) und Micha (4, 1—3) erhalten ist: „Und es wird geschehen in späten Tagen, da werden viele Völker sich aufmachen und

sprechen: Auf! Lasset uns hinaufsteigen zum Berge des Ewigen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre von seinen Wegen und wir wandeln in seinen Pfaden. Denn von Zion geht die Lehre aus und das Wort des Ewigen von Jerusalem. Dann richtet Er zwischen den Völkern und gibt Entscheidung vielen Nationen, und sie werden ihre Schwerter in Pflugscharen umschmieden und ihre Speere in Rebmesser; nicht wird Volk gegen Volk das Schwert erheben und nicht werden sie fürder lernen Krieg."

Michael Holzman.

Bibel

I, 1: Und auch den Fremden, der nicht von Deinem Volke Israel ist und um Deines Namens willen aus fernem Lande kommt, — denn sie werden hören von Deinem großen Namen und Deiner starken Hand und Deinem ausgestreckten Arme; — der kommt in dieses Haus und betet, ihn mögest Du im Himmel, an der Stätte Deines Sitzes, auch erhören und alles tun, um das der Fremde zu Dir ruft, damit alle Völker der Erde Deinen Namen erkennen, Dich zu fürchten, wie Dein Volk Israel [dich fürchtet]. — 1. B. d. Könige 8, 41—43.

2: An jenem Tage wird sich Israel zu Ägypten und Assyrien als dritter gesellen, als ein Segen inmitten der Erde, womit der Ewige der Heerscharen sie segnen wird: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und meiner Hände Werk Assyrien und mein Erbe Israel. — Jesaja 19, 24—25.

3: Wendet euch zu mir, daß Heil euch werde, alle Enden der Erde; denn ich bin Gott und keiner sonst. Bei mir schwöre ich, — aus meinem Munde kommt Wahrheit, ein Wort, das nicht zurückgeht, — daß mir sich beugen wird jedes Knie, schwören wird jede Zunge. — Jesaja 45, 22—23.

4: Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, der Ewige der Heerscharen ist sein Name, und dein Erlöser ist der Heilige Israels, der Gott der ganzen Erde wird er genannt. — Jesaja 54, 5.

5: Und die Fremdlinge, die sich dem Ewigen anschließen, ihm zu dienen und den Namen des Ewigen zu lieben, seine Diener zu sein, jeder, der den Sabbat wahrt, ihn nicht zu entweihen, und alle, die an meinem Bunde festhalten — sie bringe ich zu meinem heiligen Berge und erfreue sie in meinem Bethause; ihre Ganzopfer

und ihre Schlachtopfer werden wohlgefällig sein auf meinem Altare, denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker. — Jesaja 56, 6—7.

6: Und es wird geschehen, von Neumond zu Neumond, und von Sabbat zu Sabbat werden alle Geschöpfe kommen, um sich vor mir niederzuwerfen, spricht der Ewige. — Jesaja 66, 23.

7: Dann werde ich den Völkern reine Lippen schaffen, daß sie alle den Namen des Ewigen anrufen und ihm einmütig dienen. — Zefanja 3, 9.

8: Der Ewige wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Ewige einzig sein und sein Name einzig. — Sacharja 14, 9.

9: Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Orte räuchert man meinem Namen, und bringt man reine Opfergabe dar; denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Ewige der Heerscharen. — Maleachi 1, 11.

10: Denn des Ewigen ist das Königtum, und er herrscht über die Völker. — Psalm 22, 29.

Palästinische Apokryphen

IIa, 1: Des Menschen Güte erfährt sein Mitmensch, des Ewigen Güte jedes Geschöpf, indem er zurechtweist und erzieht und lehrt und leitet wie ein Hirt seine Herde. — Ben Sirach 18, 13.

2: Und alle Völker werden mir dienen und alle mich preisen und anbeten. — Slavischer Henoch 10, 21.

3: Gepriesen bist du, o Herr, König, groß und mächtig in deiner Größe, Herr der ganzen Schöpfung des Himmels, König der Könige und Gott der ganzen Welt! — Henoch 84, 2.

4: Und er [der Messias] hält die Heidenvölker unter seinem Joche, daß sie ihm dienen, und den Herrn wird er verherrlichen offenkundig vor der ganzen Welt und wird Jerusalem rein und heilig machen, wie es zu Anfang war, so daß Völker vom Ende der Erde

kommen, ihre erschöpften Söhne als Geschenk bringend, um seine Herrlichkeit zu sehen. — Psalmen Salomos 17,30—31.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Und dann wird er ein Reich errichten für alle Zeiten über alle Menschen, da er ja das heilige Gesetz einst den Frommen gab, denen er verhieß, die ganze Erde zu erschließen und die Welt und der Seligen Tore und alle Freuden und unsterblichen Geist und ewigen Frohsinn. — Sibyllinen III 767—771.

2: Die Priester der anderen Völker pflegen nur für ihre Angehörigen, Freunde und Mitbürger die Gebete und Opfer zu verrichten, der jüdische Hohepriester dagegen spricht seine Bitt- und Dankgebete nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Teile der Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer; denn die ganze Welt betrachtet er als sein Vaterland, wie sie es ja auch in Wirklichkeit ist, und für sie erfleht er in innigem Gebete die Gnade des Meisters, den er bittet, von seiner Milde und Güte dem Erschaffenen mitzuteilen. — Philo: De specialibus legibus I (de monarchia II) (M. II 227; C.-W. 97).

3: Eine Garbe wird am Altar dargebracht als Erstlingsgabe für das Land, das das [jüdische] Volk zum Wohnsitz erhalten hat, und für die ganze Erde, so daß die Abgabe sowohl für das jüdische Volk im besonderen wie für die ganze Menschheit im allgemeinen dargebracht wird. — Philo: De specialibus legibus II (de septenario) (M. II 294; C.-W. 162).

4: Darum ist es mir erstaunlich, wie manche Menschen es wagen können, einem Volk Menschenfeindschaft zur Last zu legen, dessen Gemeinsinn und Liebe zu allen Menschen aller Orte so weit geht, daß es sogar seine Gebete, Festfeiern und Opfer im Namen des gesamten Menschengeschlechts verrichtet und dem wirklich seienden Gotte sowohl in seinem eigenen Namen dient wie in dem der andern Völker, die sich

der Pflicht dieses Dienstes entzogen haben. — Philo: De specialibus legibus II (de septenario) (M. II 294; C.-W. 167).

5: Der Herr und Sorger des Alls beschloß, ihm [Mose] die Herrschaft über ein zahlreicheres und edleres Volk zu übertragen, das vor allen andern bevorzugt zum Priesterdienste bestimmt sein und für das Menschengeschlecht stets Gebete verrichten sollte, für Abwendung von Übeln, wie auch behufs Mitgenusses von Gütern. — Philo: Vita Mosis lib I (M. II 104, C.-W. 149).

Gebete

IV, 1: Darum hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott! bald zu schauen den Glanz Deiner Allmacht, daß Du wegräumest die Götzen von der Erde und die Nichtse gänzlich tilgest, aufzurichten die Welt durch das Walten des Allmächtigen, so daß alle Fleischgeborenen anrufen Deinen Namen, Dir zuzuwenden alle Frevler der Erde, daß erkennen und einsehen alle Bewohner des Erdenrunds, daß Dir sich beugen muß jedes Knie, schwören muß jegliche Zunge. Vor Dir, o Ewiger, unser Gott! werden sie niederknieen und hinsinken und der Herrlichkeit Deines Namens den Preis bringen und alle werden auf sich nehmen das Joch Deiner Herrschaft, daß Du über sie herrschest bald, auf immer und ewig. — Tägliches Morgengebet.

2: So lasse denn kommen, Ewiger, unser Gott, die Furcht vor Dir über alle Deine Geschöpfe und ehrfürchtiges Bangen vor Dir über alles, was Du erschaffen, daß Dich fürchten alle Deine Geschöpfe und vor Dir sich bücken alle Wesen und sie alle *ein* Bund werden, Deinen Willen zu tun mit ganzem Herzen. — Hauptgebet für das Neujahrsfest.

3: Unser Gott und Gott unserer Väter! O regiere die ganze Welt in Deiner Herrlichkeit und erhebe Dich über die ganze Erde in Deinem Glanze und strahle auf in der Pracht der Hoheit Deiner Majestät über alle

Bewohner Deines Erdenballes, und erkennen möge jegliches Geschöpf, daß Du es geschaffen, und erfahre jegliches Gebild, daß Du es gebildet, und spreche alles, was Odem hat in seiner Nase: Der Ewige, der Gott Israels, ist König, und sein Reich waltet über alles. — Hauptgebet für das Neujahrsfest.

4: Dereinst kommen alle Dir zu dienen, und preisen Deinen herrlichen Namen. Und sie verkünden in Eilanden Dein Heil; Völker suchen Dich, die nie Dich gekannt. Und alle Enden der Erde preisen Dich und sprechen: Stets groß ist der Ewige! Und sie verschmähen ihre Götzen und schämen sich ihrer Bilder. Einmütig neigen sie sich Dir zu dienen, und so weit die Sonne reicht, fürchtet man Dich Dein Antlitz suchend. Und sie erkennen die Macht Deiner Herrschaft, und Irrende lernen Einsicht. — Morgengebet für das Neujahrsfest.

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Gott steht allen Menschen bei, auch den Heiden, und besonders den Israeliten, die seine Lehre befolgen. — Mechilta z. 2. B. Mos. 14, 3.

2: In jeder Stunde reicht sie [die Schechina] allen, die in die Welt kommen, Speise ihrem Bedürfnis gemäß und sättigt alles Lebendige mit Wohlgefallen, und zwar nicht allein die frommen und gerechten Menschenkinder, sondern auch die bösen, die Götzendiener. — Mechilta z. 2. B. Mos. 18, 12.

3: „Deine Priester kleiden sich in Heil" [Ps. 132, 9], — damit sind auch die frommen Heiden gemeint, die ein priesterliches Leben führen. — Jalkut zu Jesaja § 429.

4: „Gott liebt die Gerechten" [Ps. 146, 8]. Warum liebt er die Gerechten? Weil ihre Tugend nichts Ererbtes ist. . . . Will ein Mensch ein Levite oder ein Priester werden, so kann er es nicht, wenn sein Vater nicht ein Levite oder Priester war. Will aber jemand ein Gerechter werden, so kann er, selbst wenn er ein Heide ist, ein Gerechter werden; denn die Gerechten kommen nicht von einem bestimmten Stamme her,

sondern sie haben aus sich selbst diesen Vorzug erworben; deshalb heißt es: „Gott liebt die Gerechten." — Midrasch Tehillim z. Ps. 146, 8.

5: Der Heilige, gelobt sei er, verwirft kein Geschöpf. Die Tore sind geöffnet, und wer eintreten will, mag kommen und eintreten. Denn so heißt es [Jes. 26, 2]: „Öffnet die Tore, daß eintrete ein gerechtes Volk, das die Treue wahrt." Es heißt da nicht: Priester, Leviten oder Israeliten, sondern: eintrete ein gerechtes Volk. — Sifra Abschn. Achare mot gegen Ende zu 3. B. Mos. 18, 26.

6: Rabbi Elieser aus Modin lehrt: In der zukünftigen Zeit wird aller Götzendienst vernichtet, so daß Gott allein dann einzig auf der Welt sein und seine Herrschaft immer und ewig währen werde. — Mech. zu 2. B. Mos. 17, 14.

7: Als Israel durch das Meer gegangen war, wollten die Engel einen Lobgesang anstimmen. Da sprach zu ihnen der Heilige, gelobt sei er: Meine Geschöpfe [die Ägypter] ertrinken im Meer, und ihr wollt da einen Gesang anstimmen? — Schemot rabba c. 23; Sanhedrin 39 b.

Mittelalter

VI, 1: Er [Gott] wird alle Völker richten, weil sie das Gebot [3. B. Mos. 18, 19]: „Du sollst lieben Deinen Nächsten wie dich selbst" übertreten haben, denn so heißt es [Amos 2, 1]: „daß er die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt hat". — Buch der Frommen § 1454.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Wir sagen bei der Prüfung Abrahams, nämlich bei der Opferung Isaaks, wobei Abraham seine Vaterliebe unterdrückt hat, gar kein Wort von Isaak. Dadurch ist es klar, daß bei dem Segen Abrahams einzig und allein an alle seine Nachkommen gedacht ist. Ich verstehe nicht, wie man dazu kommt zu sagen, daß es verboten wäre, alle Nachkommen Isaaks, die Nachkommen Esaus in ein Gebet einzuschließen. Wir sagen

ja im Mussafgebet am Neujahrstag: „und auch des Noah hast du in Liebe gedacht usw.; deswegen kam sein Gedächtnis vor dich, seine Nachkommen zu vermehren, wie den Staub des Erdballs“. Gibt es denn einen, der sagt, daß die Nachkommen Noahs nicht die Völker der Welt sind? Und auch die Nachkommen Esaus sind ja hier gemeint, sogar diejenigen, die nicht Nachkommen der Erzväter sind. Bekanntlich beten wir für die Völker jeden Tag, wie ich es in meinen Anmerkungen zu dem Gebetstück: „Über die Verleumder“ nachgewiesen habe, um wieviel mehr dürfen wir an dem heiligen Tage der Erinnerung für die andern Völker beten. — Jakob Emden: Scheelat jaabez [Gutachten], Teil. I, Anfrage 144.

2: Die Idee der Auserwählung erhält so zu ihrem unbedingten Korrelat die *Idee* der *Menschheit,* der zur wahren Religion berufenen Menschheit. Wenn einem Volke die Aufgabe zugewiesen wird, den einen Gott, der der Herr der ganzen Welt ist, auch für alle Welt zu verkünden, so ist mit dieser Betonung der Pflicht gegen alle Menschen zugleich auch der Gedanken der Gemeinschaft mit ihnen, der Gedanke einer Gotteskindschaft und Gotteszugehörigkeit aller deutlich ausgesprochen. Wenn Israel als Träger der Religion der „erstgeborene Sohn Gottes“ ist, so ist damit gesagt, daß alle Völker Gottes Kinder sind, daß sie in der Liebe zu ihm und in dem Gehorsam gegen sein Gebot mit Israel geeint sein sollen; das Band der religiösen Bestimmung verknüpft alle Menschen. Der religiöse Begriff „alle Völker“ wird gebildet, er wird zu einem steten Worte der Propheten. Der Glaubensgedanke von der Menschheit, der religiöse Universalismus, wird so hier ein Grundlegendes, Wesentliches der Religion, er wird zum *Prinzip der geschichtlichen religiösen Aufgabe.* Als Religion, die vor sich die Menschheitszukunft als die Vollendung ihres eigenen Weges erblickt, ist die israelitische Religion zur Weltreligion geworden. — L. Baeck: Das Wesen des Judentums, 3. Aufl., S. 66/67.

3: Das Neue und das Eigentümliche des einzigen Gottes, als des Gottes der Sittlichkeit, besteht darin, daß er nicht nur für den Einzelmenschen und das einzelne Volk sorgt, noch auch nur für das Volk, unter dem er zuerst sich offenbart hat; sondern daß er *alle* Völker zu sich heranruft; daß er sie alle unter dem Namen des einzigen Gottes, als des Vaters aller Menschen, zu dem einen *Bunde der einen Menschheit* vereinigt; und daß er als das untrügliche, allein zuverlässige Wahrzeichen dieser Vereinigung eine hohe Stufe der Sittlichkeit auf Erden verheißt. Der *einzige Gott bedeutet von vornherein daher die im Israel der Sittlichkeit vereinigte Menschheit.* — Herm. Cohen: Religiöse Postulate, S. 14.

4: Und nun tritt überall in den Predigten der Propheten das intensive Streben hervor, einerseits der Gottesidee den ursprünglichen *universalen* Charakter wieder zu verleihen und andererseits den Wert des Ceremonials herabzusetzen, hingegen die Bedeutung der Sittlichkeit auf religiösem und sozialem Gebiet scharf hervorzuheben. Der „Ewige" ist nicht der ausschließliche Nationalgott Israels, sondern der Gott der ganzen Menschheit, derselbe „Elohim", Weltschöpfer und Welterhalter, den die Patriarchen verehrt hatten, und den alle Menschen, als seine Geschöpfe, verehren müssen. Seine Vorschriften und seine Sitten sind für alle Völker verbindlich und werden ihnen *allen ohne* Unterschied Heil und Segen bringen. Das Ideal der Frömmigkeit besteht in der reinen Gotteserkenntnis und in einem sittlichen Leben. — Simon Dubnow: Die jüd. Geschichte, S. 30/31.

5: Die Lehre von dem einen Gott, dem die *ganze Welt* eignet, schließt eine Verengung *grundsätzlich* aus, und die Pharisäer haben keineswegs den Schöpfer des Himmels und der Erde zum Nationalgott herabgesetzt. Sie haben konsequenter Weise gelehrt, daß *alle Völker Gott angehören, überall wo es nur die Fußspuren von Menschen gibt, da ist auch Gott. Seine Hand ist* auch Gott. Seine Hand ist *hilfreich* ausge-

streckt *für alle Menschen, er erhört das Hilfeflehen aller Weltbewohner.* — I. Elbogen: Die Religionsanschauungen d. Pharisäer, S. 55/56.

6: Es ist töricht, wenn man spricht, das Judentum lehre einen Nationalgott, einen Gott, der bloß dem einzigen Volke angehöre. Solchen Aussprüchen gegenüber, bei der sich so oft wiederholenden Aussicht in die Zukunft, wo Gott wird einer sein und sein Name nur einer, ist eine derartige Behauptung kindisch. — Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte I. S. 40.

7: Die Menschheit insgesamt aber ist geschaffen im Ebenbilde Gottes, nicht bloß der Stammvater dieses oder jenes Volkes, sondern der Stammvater aller, der auch die ganze Menschheit aus sich hervorgehen läßt als eine *gleichberechigte.* — Abraham Geiger: das. I, S. 42.

8: Man hat im Volke Israel seit dem Aufkommen des Monotheismus, mag man zurückkehren, soweit man will, in dem einzigen Gott immer denselben verehrt, den auch das Judentum lehrt, und dies ist und war kein nationaler, sondern ein idealer und universalistischer Gott. Der Entwicklungsprozeß des Monotheismus betrifft nicht den Gottesbegriff selbst, sondern dessen Geltungsgebiet, und Ausdrücke, wie der Gott Abrahams, der Gott der Väter, der Gott Israels, bezeichnen nur die Stationen dieses Geltungsgebietes, welche der Monotheismus auf dem Wege bis zu seiner vollständigen Ausbreitung und Befestigung zurückgelegt hat. — Güdemann: Das Judentum in seinen Grundzügen, S. 21.

9: Das Versöhnungsfest, das höchste und heiligste der jüdischen Feste, erstreckt sich, losgelöst von allen nationalen Gedanken, wie sie mehr oder minder den andern Festen zugrunde liegen, auf die eigentliche Lebensfrage der Religion, auf die Gestaltung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem Gott. Ist so das Versöhnungsfest das universellste unter allen unseren Festen, so ist es doch zugleich und gerade deshalb auch dasjenige, in dem sich der Geist

und der Genius des Judentums am schärfsten ausgeprägt haben. Denn was man auch von anderer Seite über den angeblichen Partikularismus des Judentums sagen mag, das Judentum ist seinen Grundgedanken und seinem innersten Wesen nach die Religion des *Universalismus,* von dem Glauben an den einzig-einigen Gott als den Schöpfer des Alls ausgehend und auf die messianische Verheißung einer in diesem Glauben sich zusammenschließenden, alle nationalen Schranken überwindenden einzigen Menschheit als auf das letzte Ideal menschlicher Entwicklung hinzielend. — Guttmann: Die Idee der Versöhnung im Judentum, S. 1.

10: Waren denn die Worte der Propheten Amos, Hosea und Jeremia, von Jesaja gar nicht zu reden, spurlos verschollen, sollen ihre in die heilige Schrift eingereihten Reden die belehrende Wirkung ganz verfehlt haben? Hat nicht Amos den Gott Israels als den Gott des Rechts und der Gerechtigkeit zum Gott der Welt und dadurch die Religion dieses Gottes zur Weltreligion erhoben? Hat Hosea durch seine Verkündung, daß Gott die Liebe sei, in das Herz des Judentums nicht die Menschheit eingepflanzt? Hat nicht Jeremia die Religion auf ein rein geistiges Fundament gestellt und verkündet, daß jeder Mensch dazu geboren wurde, ein Kind Gottes zu sein? War es nicht das Judentum, an welches durch Jona der Ruf Gottes erging: „Dich jammert der Rizinus, und mich sollte nicht jammern Ninive?". — Ludwig Venetianer: Jüdisches im Christentum, S. 25.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Wie nun auch dadurch klar bewiesen wird, daß das Jahvetum seinem reinen Ziele und Wesen nach nicht bloß für ein einzelnes Volk ist, so liegt in seinem innersten Triebe eigentlich immer eine entschiedene Richtung nicht bloß eines Einzelnen, sondern aller Völker Licht und Leben zu werden verborgen; und

gerade bei jeder tieferen Bewegung und stärkeren Wendung der folgenden langen Geschichte werden wir diesen Trieb sich stärker äußern sehen, verschieden nach den Zeiten, aber wesentlich als denselben. — Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel II, S. 170.

2: Der Gedanke, daß der Mensch Gottes Geschöpf sei, hat zu einer weiteren Erwägung geführt, die besondere Beachtung verdient: Die Gleichheit der Herkunft legt den Geschaffenen gewisse Rechte gegen einander auf (vgl. Hiob 31, 15). . . . Hier keimt, am Schöpfungsgedanken genährt, der Humanitätsgedanke, dem die Zukunft noch so viel Bedeutung vorbehalten sollte. — Bertholet: Biblische Theologie d. Alten Testaments II, S. 135.

3: Die Herrschaft (das Reich) Gottes und des Volkes. Die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft erwartet, faßt sich in dem Begriff der Malkuth Jahve zusammen. Malkuth Jahve (βασιλεία θεοῦ) wird am besten mit Herrschaft Gottes wiedergegeben (Dalman), nicht so gut mit Reich Gottes. Die israelitische und jüdische Frömmigkeit denkt dabei in erster Linie an das Regiment Gottes, höchstens erst in zweiter an ein beherrschtes Gebiet. Diese Herrschaft Gottes ist nun zwar in einem gewissen Sinne immer, also in der Gegenwart, vorhanden. Und an zahlreichen Stellen reden unsere Quellen von dieser nie aufhörenden, ewigen Gottesherrschaft. — Wilhelm Bousset: Religion des Judentums, S. 245.

4: Der Gott der ganzen Welt will sich auch der ganzen Welt offenbaren und von allen Völkern verehrt sein. Er hat allerdings aus der Zahl der Völker Israel erwählt, aber nur, damit es sein Knecht, sein Bote und Prediger unter den Nationen sein sollte. — Karl Budde: Altisraelitische Religion, S. 199/200.

5: War der Gott Israels als der Gott der Gerechtigkeit erkannt, so erstreckte sich sein Reich so weit, als es eine Gerechtigkeit gibt und geben soll — er wurde eben damit zum Gott der Welt, wie das Amos durch den von ihm gebildeten Namen Gott Zebaoth ausge-

drückt hat, der Gott über alle Kräfte und Gewalten im Himmel und auf Erden. Vor dieser Weltmacht der Gerechtigkeit fielen die nationalen Schranken. . . . . — Cornill: Israelitischer Prophetismus, S. 46.

6: Recht und Gerechtigkeit sind das einzige wahrhaft Reale im Himmel und auf Erden — so wird durch Amos der Gott Israels, als der Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, zum Gott der Welt, die Religion des Gottes zur Weltreligion. — Cornill: das., S. 46/47.

7: Noch weiter geht das kleine Buch Jona. Hier wird uns die Gerichtspredigt an eine Weltstadt dargeboten, ohne daß Juda auch nur irgendwie mit seinem Interesse in Betracht käme. Nur der Jahvegott und sein aus Palästina kommender Prophet erinnern an Juda. Nirgends trägt dieses Gericht heidenfeindliche Züge. Es will läuternd auf das fremde Volk wirken und wird sofort in seiner Verwirklichung gehemmt, als die Niniviten Buße tun. Hier stellt sich das Gericht als eine internationale Größe dar, die in der Welt nur die Gerechtigkeit herstellen will. — Coßmann: Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, S. 227/28.

8: Der Segen umfaßt ferner alle Völker der Welt, denn der Ausdruck kol goje haarez — alle Völker der Erde, kann nicht auf die Völker Kanaans beschränkt werden, weil schon zur Zeit der Patriarchen einerseits der König von Ägypten vom Fluch (12, 17) und anderseits Ägypten und alle Welt vom Segen betroffen wurde (41, 55.57). Dieser universale Gedanke lag trotz des in der Auserwählung einer einzigen Familie liegenden Partikularismus gar nicht so fern. Kannte denn nicht Abraham die Urgeschichte der Menschheit? und hat nicht der Erzähler dieser Weissagung (Jahwist) die Einheit aller Menschen, d. i. ihre Abstammung von Adam und Noe, uns als seine Meinung überliefert? — Franz Feldmann: Israels Religion, Sitte und Kultur, S. 42.

9: Diese Botschaft von Jahves Weltherrschaft, mit der die Propheten damals ihr Volk aufgerichtet haben, ist nun

freilich nicht etwas völlig Neues. Vielmehr bestanden die universalistischen Gedanken in der Jahve-Religion damals schon seit langem. Schon in den Urgeschichten, die Israel bereits in sehr alter Zeit aus dem Osten, besonders aus Babylonien empfangen und sich angeeignet haben muß, wird vorausgesetzt, daß Jahve der Herr aller Menschen und Völker ist, und Salomos Tempel-Weihspruch spricht es aus, daß Jahve die Sonne an den Himmel gestellt hat. — Hermann Gunkel: Die Propheten, S. 78.

10: Drittens endlich lehrt dieser Teil der Vorgeschichte [die Geschichte Abrahams] durch die enge Beziehung, in welche Abraham zu der Vorgeschichte gestellt wird, und sein Gott zu dem Schöpfer der Welt und dem uranfänglichen Gotte, daß die mit Abraham begründete Existenz und Geschichte Israels nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu einem alle Menschen umfassenden Zwecke ist, sofern die in Israel begründete sittliche Religion Jahves und der unvergleichliche Segen, den sie im Gefolge hat, bestimmt sind, die heidnisch gewordenen Völker auf jenes Volk aufmerksam zu machen und zur Anbetung desjenigen Gottes zurückzulocken, der allein den Namen Gott verdient und ihn dereinst auch allein führen wird. — Klostermann: Geschichte des Volkes Israels, S. 27.

11: Der vierte Hauptzug in dem erhabenen Gemälde, das die alttestamentlichen Verkündigungen über Gottes Gnadenreich vor das Auge des Lesers hinstellen, liegt in dem immer deutlicheren Hinweis auf die schließliche *Allumfassenheit* des Reiches. Dieser Zielpunkt war allerdings schon in den früheren Reflexen der alttestamentlichen Weissagung (Gen. 3,15; 12,3b bei J.) nicht zu verkennen, und diese Perspektive ist auch im Verlaufe der späteren Zeit nicht ganz verblaßt (Jes. 2,2—4; Mi. 4,1—3 usw.; Sach. 8,23), aber diese Verheißung ist nie mit größerer Klarheit ausgesprochen worden als in den Worten des Ewigen: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang soll mein Name herr-

lich werden unter den Heiden" (Mal. 1, 11). — Eduard König: Geschichte des Reiches Gottes, S. 277.

12: Durch Züchtigung Ägyptens soll dessen Heilung erzielt werden, durch die gottverhängte Bedrängnis soll es veranlaßt werden, sich zu Jahve zu wenden (Jes. 19, 20—22). Hier ist jeder Unterschied zwischen der Strafe Israels und jener der Heiden hinsichtlich des letzten Zweckes verschwunden. Ägypten und Assur, die Repräsentanten der Heidenvölker zu Jesajas Zeit, sind nach dem Gericht Jahves Volk wie Israel, dieses freilich bleibt Jahves Erbland. Von Israel aber strömt sein Segen aus auf die Völker (19, 23—25). Nach J. Köberle (Sünde und Gnade 173) hat sich hier der Universalismus im AT. „seinen höchsten Ausdruck verschafft". — Friedrich Nötscher: Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, S. 89/90.

13: Bei keinem vorexilischen Propheten erscheint Jahve als Gott der bloßen Rache. Selbst nach Habakuk dient das furchtbare Strafgericht über den Chaldäer augenscheinlich in letzter Linie nur zur Aufrichtung des Gottesreiches, in dem alle Völker Ruhe und Segen finden; denn die Anerkennung Jahves als des allein mächtigen und erhabenen Gottes (2, 14) begründet ja das Heil der Völker. — Friedrich Nötscher: Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, S. 114/15.

14: Die Anschauung, daß alle Menschen in gleicher Weise Geschöpfe Gottes sind, wird als Motiv für die Erfüllung der Nächstenpflichten gegen Niedrigerstehende wirksam und bildet eine der Voraussetzungen des im Prophetismus zum Durchbruch kommenden Universalismus. — Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 172.

15: Denn Jahve ist ein gerechter Gott, der von seinen Verehrern in erster Linie Betätigung der Gerechtigkeit fordert. Diese Forderung erstreckt sich zunächst auf Israel in seinem ganzen Umfang. Zugleich greift seine Vergeltung aber auch auf andere über. Der gerechte Gott ist nicht mehr bloß der Volksgott Israels, sondern

er ist der Gott der Welt. — Gustav Rothstein: Unterricht im Alten Testament I, S. 110.

16: Als der erhabene Gott ist Jahve der Gott der Heerscharen (Zebaoth), ist der „Heilige Israel“, ein Name, der Jesaja besonders eigentümlich und vielleicht von ihm geschaffen ist. Der „Heilige Israels“ ist natürlich in erster Linie Israels Gott, aber er ist nicht nur Gott Israels. Erhaben ist er über die ganze Welt. — Gustav Rothstein: Unterricht im Alten Testament I, S. 127.

17: „Ja, alsdann werde ich den Völkern reine Lippen schaffen, daß sie insgesamt den Namen Jahve anrufen, ihm Schulter an Schulter dienen.“ (Zef. 3, 9). Hier wird die wunderbare Umwandlung der Völker, das Wunder des Festes der Pfingsten, welches nebelhaft allerdings schon Jes. 2, 1—4 und keimartig in bezug auf ein Land auch 19, 18 auftauchte, zum ersten Male deutlich geschaut, hier ist der Fluch von 1. M. 11, 1—9 aufgehoben, hier haben wir den höchst modernen Gedanken der Weltsprache, aber rein sittlich-religiös fundiert, sie ist die Gottesreichssprache. In dem unscheinbaren Dreikapitelbuche eines jüdischen Propheten des 7. Jahrhunderts klar und unmißverständlich der Gedanke der Weltreligion, die Gewißheit des zu allen Völkern der Erde kommenden Gottesreichs! — Ernst Sellin: Alttestamentliche Religion, S. 59/60.

18: Aber in erster Linie tritt seine [Gottes] Herrlichkeit in seinem geschichtlichen Walten in die Erscheinung. Nicht allein Israels Geschichte, sondern alles, was auf Erden geschieht, ist der Erweis seiner Herrlichkeit. Sein Walten umfaßt die ganze Welt und es richtet sich dabei auf Ziele, die hoch über den Wünschen Israels liegen. — Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 219—220.

19: Wie weltoffen, wie menschenfreundlich ist dagegen der Patriotismus der Propheten. Die Echtheit des religiösen Empfindens macht auch ihren Patriotismus wahr und klar und prägt ihm die humane Stimmung universaler Heilsgedanken ein. Indem die Propheten für Israel hofften, hoffen sie für die Völker. Ihr Gott

ist Israels Gott nicht im Sinne der Verwerfung anderer Völker, sondern in dem Sinne, daß der lebendige Gott in den Führungen Israels die Formen und Bahnen schafft, auf denen für die Völker das Heil bereitet wird. — G. Stosch: Prophetie Israels, S. 142/43.

20: Es heißt nicht mehr: der Gott Israels, sondern: der Gott des Himmels; später wurde auch geradezu der Himmel gesagt für Gott. Man sieht aus diesen sprachlichen Erscheinungen am allerdeutlichsten, wie sehr der Universalismus die Juden beherrschte, wie international sie im Prinzip gerichtet waren, trotzdem daß sie noch in den Fesseln ihrer alten Bräuche lagen. — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, S. 223.

Sieh auch:

Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel, VII, S. 4.
Max Haller: Der Ausgang der Propheten, S. 20.
Kleinert: Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, S. 32.
Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 174.
Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 168; 200; 270.
Ernst Sellin: Alttestamentliche Religion, S. 73.
Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 491.

V. Unmittelbarkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen
(Ablehnung der Vorstellung von einem Mittler oder Fürsprecher)

Das Judentum hat aus seinem Gottesgedanken alle anthropomorphen Vorstellungen ausgeschieden, hat aber dennoch seinen Gott nicht zu einem wesenlosen, zu einer abstrakten Idee werden lassen. Das ist eine der Paradoxien der jüdischen Religion, daß Gott, der uns der Fernste, doch auch der Nächste ist, daß der Mensch Gott als den Erhabenen verehrt und sich ihm doch eng und unmittelbar verbunden weiß. Wurde Gott zuerst als Vater oder Hirt des Volkes Israel erkannt, so erweiterte sich die Vorstellung bald auf den einzelnen.

„Gott ist Retter und Hort, Helfer und Beistand, Hirte und Hüter, er ist Arzt, Erbarmer und Erlöser, er ist Schutz und Schirm, Sonne und Schild, Licht und Heil, er ist Hoffnung, Trost und Leben." Die Sprache der biblischen Dichtung regte die rabbinische Agada an; alle Bezeichnungen der Zärtlichkeit und Innigkeit, die in den Beziehungen zwischen den Menschen üblich sind, werden auf das Verhältnis des Frommen zu Gott übertragen. Die religiösen Dichter haben diese Bilder übernommen und die jüdische Gebetliteratur aller Zeiten hallt davon wieder.

Je enger die Verbindung zwischen Mensch und Gott gefühlt wurde, desto sorgsamer war die Religion auf der Hut, jeder Vermenschlichung Gottes vorzubeugen. Die Bibel läßt in ihrer naiven Ausdrucksweise Gott oft wie einen Menschen auftreten und handeln, die Rabbinen erachteten dies als unzulässig und umschrieben derartige Bilder, indem sie die Majestät (Schechina, Jekara) oder das Wort (Memra) Gottes in die auszulegenden Texte einführten. Auch Gottes Walten in Liebe und in strafender Gerechtigkeit wird bisweilen als „die Eigenschaft der Liebe" (Middat Harachamim) und „die Eigenschaft des Gerichts" (Middat Haddin) dargestellt. Aber unter all diesen Benennungen versteht das rabbinische Judentum nicht Hypostasen, nicht

Wesenheiten in Gott oder neben Gott, es sind nur Behelfe der unzureichenden menschlichen Sprache. Ebenso wenig schrieb es den Engeln eine gesonderte, ständige, gottgleiche Existenz zu, sie sind Boten, Werkzeuge Gottes, zur Erfüllung seines Willens ins Dasein gerufen und ausgesandt. Anders verhielt sich das hellenistische Judentum. Das Problem, wie Gott als Inbegriff der Geistigkeit, Unendlichkeit und Vollkommenheit die vergängliche Materie und gar das Böse hervorgebracht haben kann, verleitete zur Annahme eines besonderen Schöpfergottes (Demiurg) neben dem höchsten Gott. Philo von Alexandrien (um 30 vor d. g. Z.) baute darauf die Lehre von Logos, dem Wort Gottes, die ihren bekanntesten Ausdruck im Anfang des Johannes-Evangeliums gefunden hat: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Auch in die Kreise des rabbinischen Judentums drang auf dem Wege über die Gnosis die Vorstellung von zwei Gewalten in Gott (Schte Raschujot), vom „Engel des Antlitzes" oder dem gottgleichen „Metatoron" ein, sie wurde jedoch mit Energie zurückgewiesen, die Beschäftigung mit jener Philosophie verboten. An Rückfällen in derartige Gedankengänge hat es nicht gefehlt, in der Kabbala des Mittelalters war die Gefahr der Annahme und Verkörperung von Mittelwesen wieder gegeben, aber die religiöse Energie des Judentums hat eine solche Lehre nicht geduldet; Gott blieb der Einzige, Ausschließliche, Unmittelbare.

Ismar Elbogen.

Bibel

I, 1: Denn wo gibt es ein großes Volk, dem sein Gott so nahe ist, wie der Ewige, unser Gott, wann immer wir zu ihm rufen. — 5. B. Mos. 4, 7.

2: Der Ewige allein führt ihn [Israel] und mit ihm ist kein fremder Gott. — 5. B. Mos. 32, 12.

3: Wen habe ich sonst im Himmel? Neben dir begehr ich nichts auf Erden. Dir sehnt sich entgegen mein Leib und mein Herz; der Hort meines Herzens und mein Teil ist Gott ewiglich. — Psalm 73, 25—26.

4: Nahe ist der Ewige allen, die ihn rufen; allen, die ihn in Wahrheit anrufen. — Psalm 145, 18.

Palästinische Apokryphen

IIa, 1: Wie schon jetzt kein Vater den Sohn, kein Sohn den Vater, kein Herr den Knecht, kein Freund den Genossen senden kann, daß er für ihn krank sei, schlafe, esse oder sich heilen lasse, so wird auch dann keineswegs jemand für irgend wen bitten noch jemanden anklagen dürfen, dann trägt ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit. — 4. Buch Esra 7, 104—105.

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Rabbi Akiba lehrte: Heil euch, Israel! Vor wem sucht ihr rein zu sein und wer gewährt euch Reinheit? Euer Vater im Himmel. — Mischna Joma VIII, 9.

2: Gott ist der alleinige Weltrichter. — Sifre zu Abschnitt Wajelech § 304 (p. 129a).

3: Wenn über einen Menschen Ungemach kommt, soll er nicht Michael oder Gabriel anflehen, sondern Gott selbst. So heißt es [Joel 3, 5]: „Wer den Namen des

Ewigen anruft, wird entrinnen." — Jeruschalmi Berachot IX, 1 (13a).

4: Manche Völker beten die Sonne an und manche den Mond und manche wiederum Gebilde von Holz und Stein — Israel aber betet nur an den Heiligen, gelobt sei er. Das ist der Sinn des Schriftwortes: „Mein Teil ist der Ewige — spricht meine Seele" [Klagelieder 3, 24], d. h. daß ich ihn zweimal des Tages als den einzigen Gott bekenne, indem ich ausspreche: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig" [5. B. Mos. 6, 4]. — Echa rabbati zu Klagelieder 3, 24.

5: „Der Ewige ist ein Held des Krieges" [2. B. Mos. 15, 3]. Ist es möglich dies zu sagen, es heißt ja doch: „Siehe, der Himmel und die Erde ist voll von seiner Herrlichkeit" [Jer. 23, 24] und ferner heißt es: „Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit" [Jes. 6, 3] ... Welchen Sinn hat somit der Satz „ein Held des Krieges"? Weil ich euch liebe und euch für heilig halte, will ich durch euch meinen Namen heilig machen, wie der Prophet sagt: „Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, in deiner Mitte der Heilige" [Hosea 11, 9]. — Mechilta zu 2. Mos. 15, 3 (ed. Friedm. 38a).

6: Es spricht die Gemeinde Israel vor dem Heiligen, gelobt sei er: Herr der Welt, wen habe ich im Himmel außer deiner Herrlichkeit? So wie ich im Himmel nur dich habe, so begehre ich auch keinen andern auf Erden; ebenso wie ich dir nicht einen anderen Gott zugesellt habe im Himmel, so habe ich dir keinen Gott zugesellt auf Erden. — Debarim rabba II 31 zu 5. B. Mos. 6, 11.

7: „Seht nun, daß ich, ich es bin" [5. B. Mos. 32, 39]. Dies ist eine Widerlegung derjenigen, die da sprechen: es gibt keine [göttliche] Macht im Himmel. Wenn aber einer spricht: es gibt zwei [göttliche] Mächte im Himmel, so widerlegt man ihn mit den Worten der Schrift: „Es gibt keinen Gott neben mir" [das.]. Sollte einer sagen, er hat keine Gewalt zu beleben oder zu töten, Böses oder Gutes hervorzubringen, so heißt es in der Schrift: „Ich töte und belebe, ich verwunde und

heile, und es gibt keinen, der aus meiner Hand erretten könnte“ [das.] — Sifre zur Stelle § 329.

Mittelalter

VI, 1: Darum darf man auch an niemanden, außer an Gott, sein Gebet richten. — Josef Albo: Ikkarim [Grundlehren] IV c. 17.

2: Darum sprechen sich unsere Rabbinen [Baba kamma 92b; Baba mezia 107b] über den Vers [2. B. M. 23, 25]: „Dienet dem Ewigen, eurem Gotte usw.“ dahin aus, daß unter diesem Dienst weder der Opferdienst verstanden werden kann, der auf einen bestimmten Ort beschränkt ist, während der hier bezeichnete augenscheinlich an jedem Orte muß stattfinden können; noch auch der Dienst eines Knechtes für seinen Herrn, da Gott keines solchen Dienstes benötigt ist; er müsse also notwendig darin bestehen, daß der Mensch allenthalben seines Lobes erwähne, anerkenne, daß alles von Ihm herkomme, von Ihm seine Bedürfnisse begehre, indem er zu Ihm flehe und bekenne, daß er außer Ihm keinen Beistand und keine Stütze habe, und dieses sei dann der Dienst vor Ihm. — Josef Albo: Ikkarim [Grundlehren] IV c. 20.

3: Wenn einmal im Gebet davon die Rede ist, daß die Engel unser Gebet vor Gott bringen mögen, so drückt sich darin bloß unsere Demut aus, daß wir die Allmacht Gottes scheuen — nicht aber daß wir uns die Engel als Mittler zwischen Gott und uns denken. — Israel Bruna: Rechtsgutachten Nr. 274.

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Was sie ferner glauben, daß der Messias, ihr Gott, durch seinen Tod die Seelen der Verstorbenen unter den Menschen aus der Hölle erlöst habe, auch dies Vorgeben ist ungereimt; denn wie wäre es möglich, daß durch eine Sünde, nämlich die Tötung des Leibes ihres Gottes, gesühnt werden sollte? Nach ihrem Vorgeben hat er, Jesus, durch seinen Tod die Seelen der

Väter und Kinder sowohl der früheren als späteren, aus der Hölle erlöst; nun seine Jünger, Apostel und Anhänger, die durch Urteilsspruch der Römer und Anderer ebenfalls getötet worden, wessen Seelen haben die durch ihren Tod erlöst? — Isaak Abraham Troki: Chissuk emuna I c. 11.

2: Der Sünder soll selbst sich zu Gott hinwenden, nachdem er sich von ihm abgekehrt hatte; es ist seine Sünde gewesen, und seine Umkehr, seine Umwandlung soll es sein. Niemand kann ihn darin vertreten, niemand es ihm abnehmen, niemand kann für ihn büßen und ihn rechtfertigen, niemand von Gott die Sühne für ihn verlangen. Niemand ist zwischen ihm und Gott, kein Mittler und kein Geschehenes, kein Erlöser und kein Sakrament. — Leo Baeck: Das Wesen des Judentums, 3. Aufl., S. 182/3.

3: Der Gottesglaube der palästinischen Lehrer vertrug keinen Mittler, der mit göttlicher Macht ausgestattet sich in das Weltregiment mit Gott teilte. Die Idee eines Mittlers konnte wie der Logosgedanke nur dort entstehen, wo ein unkräftiger Gottesglaube in den Menschen lebte. — J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 84.

4: Kein Mensch kennt den Abgrund der inneren Zweiheit wie der Jude, aber keiner wie er das Wunder der Einigung, das nicht geglaubt, das nur erlebt werden kann. Darum kann ihm kein Verwirklichtes, sondern nur die mit jedem neuen Menschen neu anhebende Tat, die Verwirklichung selber Genüge tun. Das ist der Sinn des jüdischen Dualismus, daß jeder selbeigen aus seiner Tiefe und Finsternis nach göttlicher Freiheit und Unbedingtheit ringt: kein Mittler kann ihm helfen, kein Getanes ihm seine Tat erleichtern, da eben an der durchbrechenden Kraft seines Ansturms alles gelegen ist und jede Hilfe, jeder „Anschluß“ diesen Ansturm nur zu schwächen vermag .... Die Grundanschauung der jüdischen Religiosität ist in dem Spruch enthalten: „Wenn der Mensch sich selbst reinigt und heiligt, er-

gießt sich der heilige Geist über ihn". — Martin Buber: Vom Geist des Judentums, S. 55/56.

5: Keiner göttlichen Veranstaltung, welche das Wesen Gottes beträfe, bedarf es, um dem Juden seinen Seelenfrieden durch seinen Frieden mit Gott zu erwirken. Kein Priester, als Stellvertreter eines Gottes, und kein Gottmensch selbst darf hier sagen: ich bin der Weg zu Gott. Ohne jeden Mittler ringt hier die Seele, und erringt sie in eigener Buße, im Gebete, und in dem Vorsatz zu sittlichem Handeln ihre Erlösung. — Hermann Cohen: Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt, S. 566/67.

6: Es ist charakteristisch, daß im jüdischen Bewußtsein Mose als „unser Lehrer Mose" eingewurzelt ist. Er ist nicht etwa unser Offenbarer, sondern unser Lehrer. Auch die Vermittlung, die er zwischen Gott und dem Volke zu übernehmen hat, wird schlechthin nur als Lehre gedacht. Alle geistige Vermittlung ist Belehrung. — Hermann Cohen: Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft (Neue jüdische Monatshefte Nr. 12, S. 282).

7: An diesem Punkte ist auf den Unterschied im Vaterverhältnis zwischen Judentum und Christentum hinzuweisen. Gewiß hat Jesus Gott mit Vorliebe Vater genannt und seine Jünger gelehrt, dieselbe Anrede zu gebrauchen, aber er hat auch für seine Person ein ganz besonderes Verhältnis zu „seinem Vater" in Anspruch genommen und das seiner Jünger von seiner eigenen Stellung zum Vater abhängig gemacht. „Niemand kenne den Vater denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren" (Mt. 11, 27), ein solches Wort kann das Judentum nimmer billigen. Es kennt nur ein *unmittelbares, für alle gleichartiges* Verhältnis zwischen Gott und Menschen, für das kein Mittler notwendig ist, und es erkennt keinem Menschen eine solche „Einzigartigkeit des Sohnesverhältnisses" zu, daß er zum Mittler werden könnte zwischen dem Menschen und seinem Vater im Himmel. — I. Elbogen: Die Religionsanschauungen der Pharisäer, S. 63.

8: In der Religion des Judentums bedarf es nicht der Vermittlung besonderer Personen, ein jeder sei selbst sein Priester, selbst sein Mittler zu Gott. — Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte I, S. 55.

9: So vollzieht sich nach der Lehre des Judentums das Werk der Versöhnung unter dem Beistande der göttlichen Gnade in der Brust des Menschen selbst. Der Mensch steht in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott; er trennt sich von Gott durch seine sittliche Schuld, und er nähert sich ihm wieder durch seine eigene sittliche Tat. *Jeder Mensch kann und muß sein eigener Erlöser* sein." — Guttmann: Die Idee der Versöhnung im Judentum (Vom Judentum Nr. 2), S. 13—14.

10: *Gott* ist's, *euer Vater im Himmel ist es,* vor dem ihr als wiedergekehrte Kinder steht, und zwischen des Vaters und des Kindes Herzen braucht kein Dritter, kann kein Dritter eintreten; keines Mittlers bedarfs, keinen Mittler gibts zwischen euch und Gott. — S. R. Hirsch: Gesammelte Schriften III, S. 29.

Sieh auch:

Hermann Cohen: Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft, (Neue jüdische Monatshefte Nr. 10), S. 702.
M. Dienemann: Judentum und Christentum, S. 41.
M. Güdemann: Das Judentum in seinen Grundzügen, S. 33.
Guttmann: Die Idee der Versöhnung im Judentum (Vom Judentum Nr. 2), S. 9 f.
S. R. Hirsch: Choreb, c. 112 § 684/85.
Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 186.
Rudolf Leszynsky: Pharisäer und Sadduzäer, S. 57.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Nach alttestamentlicher Auffassung konnte der einzelne unmittelbar seine Anliegen Gott vorbringen, er brauchte einen Vermittler nicht. Anders in der babylonischen Religion. Hier konnte man sich nicht unmittelbar an die Gottheit wenden, sondern nur durch die Vermittlung ihrer auserwählten Boten, der Priester. — Johannes Döller: Das Gebet im Alten Testament, S. 99/100.

2: Vom Geiste Jahves ergriffen, konnte jeder innerhalb der alten Gemeinde als Prophet auftreten, und so viel wirken, als ihn wirklich trieb der wahre Geist. — Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel I, S. 117/18.

3: Immerhin ist es nicht erlaubt, Mose den Schöpfer, die Propheten bloß die Reformatoren zu nennen. Denn es liegt im Charakter der israelitischen Religion, daß der alleinige Schöpfer Gott ist, die Gottesmänner nur die Werkzeuge; in wenigen Jahrhunderten hat Gott einen nach dem anderen geschickt, daß er das Haus Gottes in der Welt baue; jeder hat seine gleichwichtige, gleichhochstehende Aufgabe; einer legte den Grund, die andern haben auf den Grund gebaut. Dies bedingt auch den Unterschied zwischen Mose und Mohammed. So hoch die Jahvegemeinde von ihrem Stifter dachte, Verehrung hat sie ihm nie erwiesen, und so gewaltig die Kraft Moses war, Verehrung hat er nie gewollt. „Jahve allein!" war sein Beruf. — Paul Volz: Mose, S. 103/4.

Sieh auch:

Baudissin: Die alttestamentliche Religion und die Armen, S. 229.
Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 428; 434.
Budde: Auf dem Wege zum Monotheismus, S. 16.
Ludwig Couard: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, S. 122.
Bernhard Duhm: Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwickelungsgeschichte der israelitischen Religion, S. 125.
Max Haller: Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen, S. 86 f.
R. Travers Herford: Pharisaism its aim and its method, S. 72 ff.; 218.
Hölscher: Die Propheten, S. 187.
Emil Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments, S. 227 ff.
August Klostermann: Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia, S. 11 ff.
Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 68 ff.; 89; 204.
Eduard Riehm: Alttestamentliche Theologie, S. 34; 39; 51; 262.
Ernst Sellin: Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I, S. 23 f.
Ders.: Der israelitische Prophetismus, S. 71; 78; 223 f.
Georg Sternberg: Die Ethik des Deuteronomiums, S. 77.
Paul Volz: Mose, S. 85.

VI. Verhältnis des Menschen zu Gott (Frömmigkeit — Sünde und Umkehr)

Selten ist ein Begriff so mißverstanden worden, wie der Begriff der jüdischen Frömmigkeit. Wenn die einen der Meinung sind, daß die jüdische Frömmigkeit in der peinlichen Beobachtung jener Gesetze besteht, welche die Thora für die Regelung des Verhältnisses zwischen Menschen und Gott vorschreibt, ohne daß der Fromme auch die Liebe zu den Mitmenschen betätigt, so sehen die anderen in der Tatsache, daß die jüdische Frömmigkeit ohne engen Anschluß an das religiöse Gesetz nicht denkbar ist, in dieser Frömmigkeit ein sklavisches Verhältnis zu Gott, dem die Begriffe der Freiwilligkeit, der selbstgewollten Hingebung völlig fehlen.

Die jüdische Frömmigkeit ist aber in Wahrheit eine durchaus innerliche. Viele Sätze der Bibel und des anderen religiösen Schrifttums sprechen von der Frömmigkeit als von dem Verhältnis des Menschen zu Gott, das auf völliger Hingabe mit ganzem Herzen und ganzer Seele beruht. Sie ist demnach ein Leben voll *freudiger* Hingebung, ein freiwilliges Sichnähern der Gottheit. Diese gesetzliche Regelung des Lebens wird nie als eine Last, sondern als ein Geschenk empfunden. In seiner *Liebe* hat Gott seinem Volk seinen Willen offenbart, und mit Liebe strebt sein Volk danach, den Willen seines „Vaters im Himmel" nach bestem Können, mit dem Einsatz seiner ganzen Kraft zu erfüllen. Ist aber auf der einen Seite die Gewißheit vorhanden, daß der Mensch seinem Gotte nahe ist und sein Gott ihm nahesteht, so ist doch anderseits in dem Frommen stets das Gefühl der eigenen Kleinheit und der unendlichen Größe Gottes lebendig. Aus diesem Gefühle heraus entsteht die *Demut,* die aber nicht das durchbohrende Gefühl des eigenen Nichts ist, sondern der bescheidene Sinn, welcher weiß, wie weit der Weg ist bis zu *dem* Ideal, das ihm in der Ferne stets vorschwebt. Dieses Ideal ist ein aus zwei Momenten zusammengesetztes, es ist sein Gott, dem er ähnlich zu werden strebt, und es ist die Gotteslehre, welche zu verstehen, zu erforschen und zu befolgen er unausgesetzt beschäftigt ist. Nichts von Zwang ist in diesem

Streben, der Fromme fühlt sich nicht bedrückt durch die Pflicht, sich der Autorität der Thora zu unterwerfen. Aber das Bewußtsein, nach Maßgabe seiner Kraft seinen Pflichten nachgekommen zu sein, hat den jüdischen Frommen nie mit dem Stolze erfüllt, der ihn veranlaßt hätte, auf den anderen mit Mißachtung herab zu blicken. Weder dem Glaubensgenossen, dem dieselben Pflichten, wie ihm selbst, obliegen, noch dem Andersgläubigen hat er sich jemals in einer anmaßenden Selbstüberhebung oder *Selbstgerechtigkeit* gegenübergestellt. Davor bewahrt den Frommen die Erkenntnis der eigenen Schwäche, das Bewußtsein, daß er bei allem Eifer von dem Endziele seiner Pflichterfüllung noch unendlich weit entfernt ist. Denn die peinlichste Befolgung der Gesetze, die das ganze Leben, jeden Tag und beinahe jede Stunde des Tages durchziehen und beherrschen, kann doch niemals das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit, welches sich in der Bereitwilligkeit zur *Buße,* zur Umkehr äußert, überflüssig machen.

Ist der Mensch aber so geschaffen, daß er von seinem Ziel noch weit entfernt ist, und verleitet ihn menschliche Schwäche, in der Erfüllung seiner Pflichten lässig zu sein, so erfüllt ihn dies nicht mit Verzweiflung, sondern in dem festen Glauben, daß sein Gott Nachsicht mit seiner Schwäche habe, sucht er seinen Willen zu stärken, sucht er, von Gott Verzeihung für seinen Fehltritt zu erlangen. Und er lebt in dem Bewußtsein, durch die Vernachlässigung seiner Pflicht eine Scheidewand zwischen sich und seinen Gott aufgerichtet zu haben.

So ist die Wahrhaftigkeit, die nach steter Selbsterkenntnis strebt, in dem jüdischen Schrifttum das Fundament der Frömmigkeit. Dieses Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seiner Lehre, die ebenso das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch regelt, ist das Substrat jüdischer Frömmigkeit. Kann es darum noch zweifelhaft sein, daß nur derjenige nach jüdischer Lehre fromm ist, der den ganzen Komplex des Thoragesetzes als für sich verbindlich anerkennt! Auf dem Boden der Thora ist Raum für ein hochentwickeltes Gemütsleben, für wahre Sympathie und hochherzige Güte, mit einem Worte: für alle Tugenden, welche die menschliche Natur liebenswert machen.

Abraham Loewenthal.

1. Frömmigkeit

Bibel

I, 1: Und ihr werdet dort suchen den Ewigen, deinen Gott, und du wirst ihn finden, wenn du ihn suchen wirst mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele. — 5. B. Mos. 4, 29.

2: Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft. 5. B. Mos. 6, 5.

3: Und nun, Israel, was verlangt der Ewige, dein Gott, von dir? Doch nur, daß du fürchtest den Ewigen, deinen Gott, daß du in allen seinen Wegen wandelst und ihn liebest und dienest dem Ewigen, deinem Gotte, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele. — 5. B. Mos. 10, 12.

4: Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, und beobachten seinen Dienst und seine Satzungen, seine Vorschriften und seine Gebote alle Tage. — 5. B. Mos. 11, 1.

5: Nur auf solchen blicke ich [Gott], auf den Armen und Demütigen und auf den, der vor meinem Worte erzittert. — Jesaja 66, 2.

6: So spricht der Ewige: Es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit, nicht der Starke seiner Stärke, nicht der Reiche seines Reichtums, sondern dessen mag sich rühmen, wer sich rühmen will, daß er Einsicht hat und erkennt, daß ich, der Ewige, Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übe, denn daran habe ich Wohlgefallen, spricht der Ewige. — Jeremia 9, 22—23.

7: Er hat dir kundgetan, o Mensch, was gut ist. Und was fordert der Ewige von dir? Doch nur Recht tun, Güte lieben und in Demut wandeln mit deinem Gott! — Micha 6, 8.

8: Sucht Gerechtigkeit, sucht Demut. — Zefanja 2, 3.

9: Der Ewige ist mein Hirt, ich werde nicht ermangeln. Auf grasigen Auen läßt er mich lagern, an ruhigen Wassern gewährt er mir Ruhe. Meine Seele labt er, er führt mich auf den Weg des Heils um seines Namens willen. Auch wenn ich im Tale der Finsternis gehe, fürchte ich kein Leid, denn du bist mit mir. Dein Stab und deine Stütze — sie flößen mir Vertrauen ein. — Psalm 23, 1—4.

10: Nimm dich meiner an, Ewiger, denn ich wandle in meiner Unschuld und vertraue dem Ewigen, so daß ich nie wanke! Prüfe mich, Ewiger, und erprobe mich, läutere mein Sinnen und mein Herz! Denn deine Gnade ist mir vor Augen, und ich wandle in deiner Treue. — Psalm 26, 1—3.

11: Der Ewige ist mein Licht und mein Heil, wen sollt ich fürchten? Der Ewige ist meines Lebens Schutzwehr, vor wem sollte ich bangen? — Psalm 27, 1.

12: Der Ewige ist meine Macht und mein Schild, auf ihn vertraute mein Herz und mir wurde geholfen; deshalb frohlockt mein Herz, ich will mit meinem Gesange ihm danken. — Psalm 28, 7.

13: Ich vertraue immer auf dich, Ewiger! ich spreche zu dir: Mein Gott bist du. — Psalm 31, 15.

14: Heil dem Mann, der sein Vertrauen auf Gott setzt, der sich nicht gewandt hat zu den Trotzigen und zu den Anhängern der Lüge. — Psalm 40, 5.

15: Ein Gott gefälliges Opfer ist ein demütiger Sinn, ein gebrochenes, zerknirschtes Herz verschmähst du nicht, o Gott. — Psalm 51, 19.

16: Gütig gegen Israel ist Gott, gegen alle die reinen Herzens sind. — Psalm 73, 1.

17: Jetzt will ich beständig bei dir sein; du faßt mich bei meiner Rechten. Durch deinen Rat leitest du mich und führst mich zu Ehren. Wen habe ich sonst im Himmel? Neben dir begehre ich nichts auf Erden. Dir sehnt sich entgegen mein Leib und mein Herz; der Hort meines Herzens und mein Teil ist Gott ewiglich. — Psalm 73, 23—26.

18: Ich aber: — die Nähe Gottes ist mein Gut; ich habe auf Gott, den Ewigen, meine Zuversicht gestellt, zu künden alle deine Taten. — Psalm 73, 28.

19: Ich erhebe meine Augen zu den Bergen: woher wird mir Hilfe kommen? Meine Hilfe kommt vom Ewigen, der Himmel und Erde geschaffen hat. — Psalm 121, 1—2.

Palästinische Apokryphen

IIa, 1: Dich [Gott] kennen, ist die vollkommene Gerechtigkeit, und von deiner Kraft wissen, ist die Wurzel der Unsterblichkeit. — Die Weisheit Salomos 15,3.

2: Und nun, meine Kinder, befehle ich euch, daß ihr unseren Herrn von ganzem Herzen fürchtet. Und wandelt in Einfalt nach seinem ganzen Gesetz. — Testamente d. zwölf Patriarchen III, 13 Z. 1—2.

3: Liebt den Herrn in eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigem Herzen. — Testamente d. zwölf Patriarchen VII, 5 Z. 5—6.

4: Ich gebe euch keine andere Weisung als in der Furcht des Herrn zu wandeln: ihm dienet und ihm hanget an. — Testamente d. zwölf Patriarchen VIII b, 1 Z. 13—14.

5: Er bedarf keines Geschöpfes, aber die Geschöpfe in seiner Welt bedürfen seiner. Er hat jedoch seine Welt nicht als eine fühllose Masse geschaffen, sondern daß man sich vor ihm fürchten soll und daß keiner seinem Nächsten tun soll, daß man nicht will, daß man es ihm tue. — Die Testamente d. zwölf Patriarchen VIII b, 1 Z. 15—17.

6: Alle Tage gedenke, Kind, des Herrn, unseres Gottes, und sei nicht gewillt, zu sündigen und seine Gebote zu übertreten; übe Gerechtigkeit alle Tage deines Lebens und wandle nicht auf den Wegen der Ungerechtigkeit. — Tobit 4, 5.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Welches ist die Stimme der Frömmigkeit? . . . Überzeugt sein, daß Gott alles in allem wirkt und kennt,

und daß ein Mensch, der Unrecht oder Übel tut, ihm wohl nicht verborgen bleiben kann. Denn wie Gott der ganzen Welt Gutes tut, so kannst auch du wohl fehllos sein, wenn du ihn nachahmst. — Aristeasbrief 210.

2: Was ist der Schönheit gleich an Wert? . . . Die Frömmigkeit; denn sie ist die größte Schönheit. Ihre Kraft aber ist Liebe, die eine Gottesgabe ist. — Aristeasbrief 229.

3: O ihr sterblichen und fleischernen Menschen, die ihr nichts seid, wie erhebt ihr euch so schnell, indem ihr das Ende eures Lebens nicht anseht? Nicht zittert ihr vor Gott, nicht fürchtet ihr ihn, euren Aufseher, den Höchsten, den Erkennenden, den Allsehenden, den Zeugen für alles, den allnährenden Schöpfer, welcher den süßen Lebenshauch in alles gelegt und den Menschen zum Führer über alles gemacht hat. — Sibyllinen, Prooemium 1—6.

4: Gott fordert von dir, o Seele, nichts Lästiges, Verwickeltes oder schwer Ausführbares, sondern etwas durchaus Einfaches und Leichtes: es besteht darin, daß du ihn liebst als deinen Wohltäter oder doch zum mindesten fürchtest als deinen Herrn und Gebieter, daß du auf allen Wegen wandelst, die ihm gefallen, und ihm dienest, nicht nachlässig, sondern mit ganzer von Liebe zu Gott erfüllter Seele, und daß du an seinen Geboten festhältst und Gerechtigkeit übest [5. Mos. 10, 12 f.]. — Philo: De specialibus legibus I (de sacrificantibus) (M. II 257, C.-W. 299/300).

5: Dann erwächst der Seele Heil, wenn auch das Gemüt von der Vernunft gelenkt wird und die Mühe nicht zum Dünkel führt, sondern zur Unterwerfung unter den Willen Gottes, des Wohltäters. — Philo: Legum allegoriarum III (M. I 114, C.-W. 137).

6: Die Beobachtungen der Gesetze wie der durch sie überlieferten Frömmigkeit machen wir zur wichtigsten Aufgabe unseres Lebens. — Josephus gegen Apion I, 12.

Gebete

IV, 1: Immer sei der Mensch gottesfürchtig im Stillen, bekenne die Wahrheit und hege Wahrhaftigkeit in seinem Herzen. — Tägl. Morgengebet aus „Tanna debe Elijahu".

2: Unser Vater und König! weil unsere Vorfahren Dir vertraut haben, hast Du sie die Satzungen des Lebens gelehrt; so sei auch uns gnädig und belehre uns. Unser Vater, Barmherziger und Gnadenreicher! erbarme Dich unser, und lege uns ins Herz, zu verstehen und zu erkennen, zu hören, zu lernen und zu lehren, zu beobachten und auszuüben mit Liebe alle Worte Deiner Lehre. Erleuchte unsere Augen in Deiner Lehre, daß unser Herz an Deinen Geboten festhalte — richte unser Herz, Deinen Namen zu lieben und zu ehrfürchten. — Tägliches Morgengebet.

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Seid nicht gleich den Knechten, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, sondern seid wie jene, die dem Herrn dienen nicht in der Absicht Lohn zu empfangen. — Die Ehrfurcht vor Gott [Schamajim] sei über euch. — Sprüche d. Väter I, 3.

2: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott" [5. B. Mos. 6, 5], daß durch dich der Name Gottes bei Menschen geliebt werde, daß wer die Thora gelernt und die Lehre aus dem Munde der Weisen geschöpft hat, also schön im Umgange mit den Menschen sei, daß die Menschen von ihm sagen: Glücklich zu preisen ist der Vater, der ihn die Thora hat lernen lassen. Glücklich zu preisen ist der Lehrer, der ihn Thora gelehrt hat. — Jalkut zum 5. B. Mose 6, 5.

3: In wem die Scheu vor der Sünde mehr ist als sein Wissen, dessen Wissen ist von Bestand; wessen Wissen aber mehr ist als die Scheu vor der Sünde, dessen Wissen hat keinen Bestand. — Sprüche d. Väter III, 9 (12).

4: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft“ [5. B. Mose 6, 5]. „Und mit deiner ganzen Seele“, d. i. selbst wenn er dir deine Seele nimmt [wenn du um ihn dein Leben lassen mußt]. Und so heißt es [Ps. 44, 23]: „Denn deinetwegen werden wir erschlagen jeden Tag, sind gleich geachtet dem Schaf der Schlachtbank.“ Simon b. Asai sagt: „mit deiner ganzen Seele“, d. h. bis die Seele zur Neige geht. — Sifre zu 5. B. Mose 6, 5.

5: „Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner Kraft“ [im Hebräischen: uwchol meodecha] [5. B. Mos. 6, 5] — bei jedem Maß, daß er dir zumißt [d. h. bei jeder Schickung], ob gut oder schlecht, sollst du Gott lieben [vgl. Berachot 54a]. — Sifre zu 5. B. Mose 6, 5.

6: „Gnade und Gerechtigkeit will ich preisen“ [Ps. 101, 1]. Ich preise dich, wenn du mir Gnade erweist, und ich preise dich auch, wenn du an mir Gerechtigkeit übst [strafst]. — Jalkut zu Ps. 101, 1.

7: Rabbi Akiba pflegte zu sagen: Der Mensch soll sich gewöhnen zu sagen: Was der Barmherzige tut, ist zum Guten. — Berachot 16 a.

8: Der Mensch ist verpflichtet, [Gott] ebenso für das Mißgeschick wie für das Gute zu preisen. — Berachot 20 a.

9: Der Mensch soll, wenn Böses über ihn kommt, gegen Gott nicht murren. Er soll Gott lieben bei allen Fügungen des Schicksals. — Berachot 54 a.

10: Wenn der Mensch sieht, daß Leiden über ihn kommen, so soll er in sich gehen und sein Tun untersuchen. — Berachot 5 a.

11: Der Heilige, gelobt sei er, würdigt in seiner Welt nichts als die Gottesfurcht. — Sabbat 31 b.

12: Die wichtigste aller Eigenschaften ist Gottesfurcht und Demut. — Bamidbar rabba c. 18 zu 4. B. Mos. 16, 35.

13: Jeder, dessen Sinn demütig ist, gilt so, als wenn er alle Opfer in der Welt dargebracht hätte. — Midrasch Abba Gorijon, Abschnitt 7, Ende.

14: Rabbi Josua ben Levi sagte: Siehe wie die Bescheidenen und Demütigen Gott lieb sind. Solange das Heiligtum in Jerusalem bestand, pflegte Israel das Opfer darzubringen . . . wer aber demütig ist, dem rechnet es Gott an, als ob er Opfer dargebracht hätte. Denn es heißt: „Die Gott wohlgefälligen Opfer sind ein demütiger Sinn“ [Ps. 51, 19]. — Sota 8 a.

15: Rabbi Judan sagte: Groß ist die Gottesfurcht, denn Himmel und Erde sind nur ihretwegen erschaffen worden. — Kohelet rabba zu Koh. 3, 14.

16: Er [Gott] will weder Ganz-, noch Mahl-, noch Schlachtopfer, sondern Gottvertrauen. — Midrasch Tehillim zu Ps. 40, § 2.

Mittelalter

VI, 1: Doch der innere Gottesdienst betrifft die Herzenspflichten, daß wir den Glauben an den Einig-Einzigen uns ins Herz prägen, ihm vertrauen in Ehrfurcht, Demut und Scheu, ihn lieben und ihm unser ganzes Leben widmen, uns von allem fernhalten, was ihm verhaßt ist, all unser Tun seinem Namen weihen, und seiner Wohltaten immer eingedenk bleiben. — Bachja ibn Pakuda, Chobot ha-lebabot [Herzenspflichten] Einleitung (Ed. Stern S. 6).

2: Ihr [der Demut vor Gott] Vorzug besteht auch darin, daß sie den Menschen fernhält von der Anmaßung, vom Stolz, vom Hochmut, von Ruhm und Herrschsucht, vom Streben alles zu bewältigen und von den Gelüsten und von allen ähnlichen Arten des Hochmuts. — Bachja ibn Pakuda, Chobot ha-lebabot [Herzenspflichten] VI. Einleitung (Ed. Stern S. 289).

3: Gib, mein Sohn, Gott die Ehre und zolle ihm für alles Dank, denn er ist es, der dich gebildet und in diese Welt gebracht hat; du bedarfst sein, er aber nicht dein. Vertraue nicht deinem leiblichen Wohlergehen hienieden! — Elieser b. Isaak: Orchot Chajim (Zunz: Zur Geschichte und Literatur I, S. 130).

4: Die Stunde des Gottesdienstes bildet den Kern, die Blüte seiner [des Frommen] Zeit; seine übrigen

Stunden bilden nur Wege, die zu seiner Stunde hinführen. Er wünscht seine Annäherung, weil er da dem Geistigen ähnlich wird und von dem Niedrigen sich entfernt. — Jehuda ha-Levi, Kusari III, 5.

5: Es ist ein Gebot der Thora, Gott zu lieben und zu ehrfürchten, denn es heißt: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott“ [5. B. Mos. 6, 5] und es heißt auch: „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du ehrfürchten“ [5. B. Mos. 6, 13 und 10, 20]. Was ist Liebe und Ehrfurcht gegen Gott? Wenn der Mensch Gottes Schöpfung betrachtet, wird er durch sie die unbegrenzte und unfaßbare Weisheit Gottes begreifen. Dadurch wird sein Herz von Liebe zu Gott erfüllt. Er wird von einer starken Sehnsucht beherrscht, Gottes Wesen zu erkennen. Das meint auch der Psalmist mit den Worten: [42, 2] „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.“ Und gleichzeitig mit dieser Betrachtung kommt dem Menschen der Gedanke, wie unendlich klein er ist, im Vergleich zu dem erhabenen göttlichen Wesen. Das ist auch die Meinung des Psalmisten in den Worten [8, 4—5]: „Wenn ich deine Himmel betrachte, die du geschaffen hast, was ist der Mensch, daß du sein gedenkest?“ — Maimonides: Mischne thora hilchot Jesode hathora [die Grundsätze der Lehren] II, 1—2.

6: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen“ [5. B. Mose 6, 5]. Und wenn der Mensch Gott liebt mit der wahren Liebe, wird er auch aus Liebe zu ihm alle frommen Werke ausüben. Was ist die wahre Liebe zu Gott? Die Liebe zu Gott muß stark und mächtig sein, daß der Mensch mit seiner ganzen Seele in Liebe Gott angehört. Er muß in dieser Liebe zu Gott so tief wurzeln, daß er immer in Sehnsucht zu Gott verharrt, und ihn dieses Gefühl auch nicht einen Augenblick verläßt, was er auch im Leben unternehmen mag. — Deswegen heißt es: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und mit ganzer Seele.“ . . . Unsere alten Weisen haben gesagt: Man darf nicht sagen, ich will in der Lehre forschen, damit ich reich werde, oder damit man mich Rabbi

nennt, oder damit ich den verheißenden Lohn im künftigen Leben erhalte. Denn es heißt „Du sollst Gott lieben," alles was ihr tut, darf nur aus Liebe zu ihm geschehen. . . . Es ist bekannt und klar, daß die wahre Liebe zu Gott nur dadurch erlangt wird, daß man sie als den höheren Zweck des menschlichen Lebens betrachtet. — Maimonides: Mischne thora hilchot Teschuba, X, 2—4 und 6.

7: Der Mensch soll seine Gedanken allein auf Gott richten, zu dessen Erkenntnis er gelangt ist. Und das ist der bessere Gottesdienst derer, die die Wahrheit gefunden haben, und je mehr sie über ihn nachdenken und bei ihm verweilen, nimmt ihr Gottesdienst zu. — Maimonides: More nebuchim [Führer der Irrenden] III, 51.

8: Keine Krone überragt Demut, kein Denkmal einen guten Namen, kein Gewinn die Beobachtung der Gebote; das beste Opfer ist ein zerknirschtes Herz, die höchste Weisheit die Weisheit der Thora, die schönste Zierde Schamhaftigkeit, die schönste Eigenschaft: Unrecht verzeihen. Liebe das gute Herz, hasse den Hochmut, bleibe fern von dem Prahlen! Die größte Klugheit ist der Widerstand gegen die Versuchung, die größte Stärke Frömmigkeit. Heil dem, der stets sorgsam seines Schöpfers gedenkt, nach seiner Gnade sehnsüchtig betet! — Eleasar b. Jehuda: Rokeach (Zunz: Zur Geschichte und Literatur I, S. 131—132).

9: Bei allem, was du tust, bei jedem Vorsatz, den du fassest, vergiß nicht, daß du vor Gott stehest: vor dem, dessen Herrlichkeit die ganze Erde füllt, dessen Mühe weit über dir waltet. — Mose aus Evreux im Kol Bo Nr. 66 (Zunz: Zur Geschichte und Literatur I, S. 142).

10: Tue ab die Stützen, welche dir Menschen reichen, mache Gold nicht zu deiner Lebenshoffnung; das ist zum Götzendienst der erste Schritt. Vielmehr wandle in Demut vor deinem Schöpfer, und gib wo es sein Wille ist, dein Geld fort, den Ersatz kann er dir gewähren. — R. Ascher b. Jechiel: Testament (Zunz: Zur Geschichte und Literatur I, S. 147).

11: Schmeichle den Bösen nicht! Liebe Gott und fürchte

ihn, und sei entschlossen, die Heiligung seines Namens mit deinem Vermögen und deinem Leben zu besiegeln, daß du dich willig dem Tode und dem Scheiterhaufen preisgibst! — Jacob b. Ascher: Mahnschrift (Ed. S. Schechter: Bet-Talmud IV).

12: Macht das Studium der Thora zur Hauptsache, gedenkt eures Schöpfers, da ihr noch in der Jugendkraft steht, stellt alle eure Handlungen in den Dienst Gottes! — Jehuda b. Ascher: Testament (Ed. S. Schechter: Bet-Talmud IV).

13: Die Furcht vor Gott, die gefordert wird, ist der Liebe verwandt, denn es heißt nicht [Sprüche d. Väter I, 3]: „und es sei die Furcht vor der Hölle in euch", sondern „die Furcht vor Gott", wie sich jemand fürchtet, gegen das Wort seines Freundes zu handeln aus Liebe zu ihm, nicht aus Angst vor seiner Rache. — Simon Duran: Kommentar zu Abot I, 3.

14: Die Schnur, welche die verschiedenen guten Eigenschaften des Menschen zusammenhält, ist Gottesfurcht; die Perlen gehen einzeln verloren, wenn der Knoten dieser Furcht sich löst. Ohne sittliche Vorzüge aber gibt es weder einen Besitz der göttlichen Lehre noch eine Erfüllung der Gebote. Ja, ein einziger Fehler kann alle Vorzüge verderben. — Aus dem Sittenbuche (Zunz: Geschichte und Literatur I, 149—150).

15: Der Zweck alles Nachdenkens, der höchste aller Vorzüge ist die Liebe zu Gott, die jede andere Liebe verdränge; dahin soll die Enthaltung von den Lebensgenüssen führen, daß die Seele sich freiwillig dem Schöpfer zuwende, des höchsten Lichts teilhaftig zu werden, die Begierden des Körpers überwindend. Eine solche Liebe ist mit einer Freude verknüpft, die die Annehmlichkeiten der Welt vergessen läßt, und gegen diese Wonnen verschwindet jedes andere Ergötzen, auch das an den Kindern. Gott so lieben, daß nur sein Dienst uns erfüllt, dem wir nötigenfalls uns selbst opfern, das ist die Gottesfurcht, wie die Heilige Schrift sie uns aufstellt. Heil der Seele, die zu den Entzückungen dieser Freude gelangt! Der göttliche Geist

ruht nur auf freudigen Gemütern. Nur wenn sie fröhlich waren, hatten die Propheten die Gabe des Geistes; nur die durch solche Sehnsucht nach ihrer Urquelle geheiligte Seele ist berufen, in den glänzenden Lebensbund einzugehen. — Aus dem Sittenbuch (Zunz: Zur Geschichte und Literatur I 156/7).

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Liebe Gott! Tief in deinem Innern wurzle die Liebe zu Gott! Wie dein Herz freudig erregt ist, wenn du Vater oder Mutter etwas Liebes antun kannst, so sei auch dein Herz von Freude erfüllt, wenn du Gott zu Liebe etwas tust, und von Schmerz, wenn du oder andere es daran fehlen lassen! — Mose Chajim Luzzato: Mesillat jescharim [Der Weg der Frommen], Vorrede.

2: Gib ihm [Gott] dein ganzes Herz! Diene ihm in reiner Absicht, frei von jedem Nebengedanken, diene nicht zweien Herren, übe nicht angelernte Menschensatzung, dein ganzes Herz sei ihm geweiht! — Mose Chajim Luzzatto: das., Vorrede.

3: Gläubig ist im Judentum nicht, wer die Existenz Gottes mit mehr oder minder vorgeschriebenen Worten behauptet, sondern wer auf Gottes Güte und Liebe seine Zuversicht setzt, wer es weiß, daß der Mensch nur im Schutze des Allmächtigen geborgen ist. Das Gottvertrauen, die Demut ist der Glaube. Und was das persönliche sich Bekennen zu Gott anlangt, so wird dieses, . . . ausschließlich gefunden in der festen Bereitschaft „Gott zu dienen", das Gute zu tun, das er geboten hat; so entspricht es dem ganzen Charakter des Judentums. — Leo Baeck: Das Wesen des Judentums, 1. Aufl., S. 77.

4: Dem Judentum dagegen ist Demut das Bewußtsein, daß, getreu dem Satze: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, Euer Gott" (3. B. Mose 19, 2), alles sittliche Tun auf göttlicher Offenbarung beruhe, daß der Mensch den Maßstab des Sittlichen nicht aus sich gewinnen kann, sondern daß Gott der Lehrer alles Guten sei. Aber nicht das erscheint als Krone der Demut,

wenn man sich selbst verkleinert, auch die höchste Demut darf den Wert und die Würde des Menschen nicht ausschalten. — Max Dienemann: Judentum und Christentum S. 29.

5: Die Lehre von dem Streben nach Selbstveredlung, von dem Kampfe, aus dem er [der Mensch] als Sieger hervorgehen kann und soll, tritt uns überall entgegen. In diesem sittlichen Bewußtsein, das verbunden ist mit dem Gefühl seiner Beschränktheit auch in diesem Punkte, legt er sich an die ewige Reinheit und lehnt sich an sie in liebender Hingebung. Die Liebe zu Gott ist ein Begriff, den das Heidentum nicht kannte, den das Judentum wiederholt mit einer hohen Einfachheit hinstellt, als verstünde es sich von selbst: Du sollst lieben Gott deinen Herrn mit ganzem Herzen, ganzer Seele, aller Kraft! — Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte I, S. 24.

6: Lieben heißt, sich nur ganz fühlen durchs Dasein und im Dasein eines anderen. „Gott lieben" heißt daher, fühlen, daß das eigene Wirken und Dasein Möglichkeit, Wert und Bedeutung nur durch Gott und in Gott finde; seist nur und seist Etwas nur durch Gott; und drum mit deinem Dasein und Wirken nur zu Gott hinstreben, d. h. seinen Willen erfüllen. — Hirsch: Choreb c. 9 § 49.

7: Aber die Liebe zu Gott wirkt nicht nur als stärkstes Motiv für die Moral überhaupt, sondern sie begründet die sittlichen Forderungen auch nach ihrem Inhalt, insofern diese aus der Gottesliebe abgeleitet werden können. Gilt doch unsere Liebe Gott, dem sittlich Vollkommenen, dem liebenden Vater aller Menschen, und darum schließt sie die Liebe zu den Menschen ein, in denen sie uns die Kinder Gottes und unsere eigenen Brüder und Schwestern erblicken lehrt. — Max Joseph: Zur Sittenlehre des Judentums S. 27.

8: Glaube — Emuna — bedeutet im Judentum niemals die Annahme eines kirchlichen Credo, sondern das zuversichtliche Vertrauen, mit dem der schwache, geängstete Erdensohn in Gott „Sicherheit" findet, in Not und Tod sich in seinen Schutz begibt und, seiner

Rettung und Hilfe stets gewiß, alle Furcht und allen Zweifel aus seinem Herzen verbannt, wie das Kind gläubig seinem väterlichen Beschützer folgt und an seinem Arm Festigkeit gewinnt. Nach jüdischem Sprachbegriff ist der Gottesglaube das kindliche Vertrauen des Menschen zur göttlichen Vatertreue. Beides wird mit Emuna ausgedrückt. — Kaufmann Kohler: Grundr. e. syst. Theol. d. Judentums S. 267.

9: So ist die Demut: wer sie hat, ist frei von Überschätzung seiner selbst, der blickt nicht verächtlich auf andere herab und überhebt sich nicht in seinen Plänen: er hat alle Begehrlichkeit zum Schweigen gebracht und ist bei Gott nicht wie der schreiende, klagende und begehrliche Säugling, sondern nur wie das entwöhnte Kind, das glücklich ist, bei der Mutter zu sein, ohne von ihr zu verlangen [vgl. Ps. 131, 2]. — H. Steinthal: Zu Bibel und Religionsphilosophie I, S. 169.

Sieh auch:

Hermann Cohen: Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt (Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum), S. 565.
K. Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums. S. 27.
Mose Chajim Luzzatto: Mesilat jescharim [Der Weg der Frommen] 1. Kap. S. 8; 19. Kap. S. 107; 19. Kap. S. 116.
H. Steinthal: Zu Bibel und Religionsphilosophie II, S. 209—210.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Wir werden urteilen dürfen, daß das Gebetsleben unserer Zeit [I. Jahrhundert] auf einer hohen geistigen Stufe stand. Hier zeigt sich das Judentum von seiner besten Seite. Wir spüren hier wirklich ein Hinwenden des Geistes zu dem lebendigen Gott, der in seiner ganzen Allmacht und überragenden Wahrheit vor der Seele dieser Frommen steht. — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter S. 419.

2: Es wäre freilich ein Fehler, wenn wir uns die jüdische Frömmigkeit insgesamt in dieser Beziehung etwa nach dem Muster des von Jesus dem Zöllner gegenübergestellten Pharisäers oder nach der einen Reihe der Aus-

sagen des Paulus über seine pharisäische Vergangenheit vorstellig machen wollten .... Vielmehr durchzieht die ganze spätjüdische Frömmigkeit ein ernstes Mißtrauen gegen das eigene Können, ein tiefes Gefühl der Belastung durch die Sünden der Väter und die eigenen Sünden, eine pessimistische Stimmung in der Beurteilung der Natur und des Wesens der Menschen. „O Herr, eine Seele in Angst und ein Geist voller Kummer schreit zu Dir. Höre, o Herr, und erbarme Dich! denn wir haben gesündigt wider Dich.“ (Bar. 3, 1 f.) — Wilhelm Bousset: das. S. 446.

3: Ganz besonders ist es aber das Deuteronomium, das, wie es die Liebe Gottes zu Israel so schön entwickelt, so auch die Liebe des Israeliten zu seinem Gott als Grundpflicht neben der Furcht hinstellt: 6, 5; 10, 12—20; 11, 1. 13; 19, 9; 30, 6. 16. 20; Ps. 31, 24; 7, 10 usw. Gott von ganzer Seele fürchten, lieben und seine Gebote halten, wie die Formel hier immer lautet, — damit hat das Deuteronomium die Pflichten gegen Gott auf ihren höchsten und reinsten Ausdruck gebracht. — A. Dillmann: Handbuch d. alttestamentlichen Theologie, S. 431.

4: Dem sittlichen Gefühl des Micha liegt zunächst das Dringen auf Bewährung sittlicher Gesinnung im Verkehr mit dem Menschen; an diese schließt sich ihm einfach der demütige Verkehr mit Gott an als demjenigen, auf den die sittliche Welt gravitiert, mit dem das sittliche Leben gleichsam von selbst in Verbindung bringt. — Duhm: Die Theol. d. Propheten, S. 187.

5: Diese Fülle persönlichen frommen Lebens ist die eigentliche Größe der hebräischen Religion. Und eben um dieser Blüte der Persönlichkeit willen ist es eine Beleidigung des geschichtlichen Geistes, Babylonier und Ägypter mit Israel auch nur in einem Atem zu nennen. — Herman Gunkel: Was bleibt vom alten Testament? S. 31.

6: Ersteres [der Widerhall der religiösen Gedanken der großen Propheten] ist zu erkennen in den eindringlichen Ermahnungen, Gott über alle Dinge zu lieben

Deut. 6, 5; 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 30, 6, 16, 20, und ihm von ganzem Herzen anzuhangen Deut. 4,4; 10, 20; 11, 22; 13, 5; 30, 20, ihn zu fürchten 10, 12. 20; 13, 5 und oft, ihn von ganzem Herzen zu suchen, 4,29 usw., alles Vorschriften, die dahin zielen, das Verhältnis zwischen Jahve und dem Volk möglichst eng zu gestalten. So gewiß diese Mahnungen, wenn sie an ein Volk gerichtet sind, zunächst nur in äußeren Handlungen erfüllbar erscheinen, so sicher führen sie doch über dieselben hinaus und bringen dem einzelnen ein individuelles religiöses Ziel nahe, so hoch als es überhaupt gestellt werden kann. Dies haben gewiß auch nach dem Propheten Jeremia noch viele Juden empfunden. — Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 229—30.

7: Daß daneben [neben Gelehrsamkeit und Gesetzeserfüllung] auch in pharisäischen Kreisen echte Frömmigkeit, höchste Kraft der Aufopferung und energisches Streben nach sittlicher Vollkommenheit sich fand, ist selbstverständlich. — Justus Köberle: das., S. 397.

8: Das Wesen der Gottseligkeit ist im A. u. N.T. die durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft mit dem heiligen rein geistigen Gott; und sie kommt auch im alten Bunde durch die bußfertige Abkehr von der Sünde und durch die gläubige, willige Hinkehr zu Gott zustande. Hier wie dort sind Demut, Ehrfurcht, Scheu vor Gottes heiligem Angesicht, Gehorsam, Liebe, unbedingtes Vertrauen zu Gott, Glaube an sein Verheißungswort die einzelnen Seiten der frommen Gesinnung. Am klarsten wird diese wesentliche Einheit der A.Tl. und N.Tl.-Frömmigkeit dadurch tatsächlich bezeugt, daß der Psalter auch das Gebetbuch der christlichen Kirche werden konnte. — Riehm: Alttestamentliche Theol., S. 34.

9: Aus der Natur des jüdischen Gottvertrauens versteht es sich, daß hier als die religiöse Kardinaltugend die Demut erscheint, die Frommen heißen die Demütigen. — Rudolf Smend: Alttestamentliche Religionsgeschichte, S. 421.

10: Der Dualismus dieser religiös-ethischen und rationalen Lebensbetrachtung wurde aber praktisch aufgehoben durch die religiöse Vertiefung des Weisheitsbegriffs in den einzelnen Persönlichkeiten dieser Jugendlehrer und Volkserzieher, wie Jesus Sirach beweist. Weisheit war für sie letzten Endes doch Gottesfurcht, d. h. sittlicher Gehorsam in der religiösen Grundüberzeugung, daß alles Tun der Menschen dem geoffenbarten Willen Gottes entsprechen muß, und jederzeit an diesem Maßstabe gemessen wird. Klug und fromm, töricht und gottlos, wurden identische Begriffe, und das Ziel der Weisheitslehrer war ganz auf religiös-sittliche Charakterbildung gestellt. — Staerk: Das Werk Moses und seine Geschichte (Neue Jüdische Monatshefte, III. Jahrg. Heft 9/12) S. 216.

11: Dieses Gebot [Schma] ist das erste und grundlegende. Es stellt an den Menschen, der durch den Glauben zur Erkenntnis Gottes gelangte, die Forderung der sittlichen Bindung Gott gegenüber, die aus dem Erkennen Gottes im Glauben schlußmäßig hervorgeht . . . . So ist denn dieses erste Hauptgebot die Grundlage jedes Strebens nach religiös-sittlicher Vervollkommnung. Indem es gleichzeitig die absolute Hingabe der Gesamtheit des menschlichen Wesens an Gott fordert, Glauben und Treue, und damit den absoluten Verzicht auf alle der Emunoh zuwiderstreitenden Neigungen, Trieberfüllungen, geistigen und körperlichen Akte, führt es in seiner treuen Erfüllung zur wahren inneren Erlebung Gottes, und zur echten Gottesgemeinschaft, die im Aufbau der persönlichen Kultur des Individuums den Schlußstein fügt. — J. Weigl: Das Judentum, S. 73/74.

12: Die Erkenntnis der Größe Gottes und seines heiligen Waltens leitet zur Verehrung Gottes. Diese besteht in der vollen Anerkennung seiner Herrlichkeit und in der Huldigung, welche ihm als dem allervollkommensten Wesen gebührt. Hieraus ergeben sich für den Menschen Gott gegenüber die Pflichten der Ehrfurcht, Liebe, Demut, Dankbarkeit, des Gottvertrauens, der Ergebung in seinen heiligen Willen, des Gehorsams und der Wahr-

haftigkeit. Die jüdischen Weisen haben der Darlegung dieser Verpflichtungen in den herrlichsten Sätzen Ausdruck verliehen. — J. Weigl: das. S. 80.

Sieh auch:

A. Barthold: Die Frömmigkeit in den Geschichten des Alten Testaments, S. 16.
W. Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 428.
A. Dillmann: Handbuch d. alttestamentlichen Theologie, S. 315/16; 317; 431/32.
Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 370—371; 371.
Eduard König: Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 494.
Hans Meinhold: Geschichte d. jüdischen Volkes, S. 37; 38; 404.
Rudolf Smend: Lehrb. d. alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl., S. 463.

---

2. Sünde und Umkehr.

Bibel

I, 1: Und nun, Israel, was verlanget der Ewige, dein Gott, von dir? Doch nur, daß du fürchtest den Ewigen, deinen Gott, daß du in allen seinen Wegen wandelst und ihn liebest, und dienest dem Ewigen, deinem Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele. — 5. B. Mos. 10, 12.

2: Den Ewigen, deinen Gott sollst du ehrfürchten, ihm dienen, ihm anhangen und bei seinem Namen sollst du schwören. — 5. B. Mos. 10, 20.

3: Sucht nach dem Ewigen, da er sich finden läßt, ruft nach ihm, da er nahe ist. Es verlasse der Frevler seinen Wandel und der Mann der Sünde seine Tücken — er kehre zum Ewigen zurück, er wird sich sein erbarmen, zu Gotte, der viel verzeiht. — Jesaja 55, 6—7.

4: Wenn aber der Frevler umkehrt von all seinen Sünden, die er begangen hat und all meine Satzungen beobachtet und Recht und Billigkeit übt, soll er leben und nicht sterben. All seiner Missetaten, die er verübt hat, werde nicht gedacht; um seiner Gerechtigkeit willen soll er leben. Habe ich denn Wohlgefallen an dem Tode des Frevlers, ist der Spruch des Herrn, nicht vielmehr daran, daß er sich von seinem bösen Wandel bekehrt und am Leben bleibt? — Ezechiel 18, 21—23.

5: Fürwahr, einen jeden richte ich euch, Haus Israel, nach seinen Wegen, ist der Spruch Gottes, des Herrn. Kehret um und wendet euch ab von all euren Missetaten, daß euch nicht ein Vergehen zum Fallstrick werde! Werft von euch all eure Missetaten, durch die ihr mir untreu geworden seid, und schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Warum wollt ihr sterben, Haus Israel? Ich habe kein Wohlgefallen am Tode des Todes-

würdigen, ist der Spruch Gottes, des Herrn. So wendet euch ab und lebet! — Ezechiel 18, 30—32.

6: Kehre zurück, o Israel, zum Ewigen, deinem Gott, denn du bist gestrauchelt in deinen Sünden. — Hosea 14, 2.

7: Zerreißt euer Herz und nicht eure Kleider, kehrt zurück zum Ewigen, eurem Gott; denn gnädig und barmherzig ist er, langmütig und reich an Huld, er bedenkt sich wegen des Unheils. — Joel 2, 13.

8: Gütig und redlich ist der Ewige, darum zeigt er Sündern den Weg [zur Besserung]. — Psalm 25, 8.

Palästinische Apokryphen

IIa, 1: Den Bereuenden gestattet er [Gott] die Umkehr und denen, die die Hoffnung verlieren wollten, sprach er zu [Herzen]. — Sirach 17, 24.

2: Wie groß ist die Barmherzigkeit des Ewigen, und seine Versöhnlichkeit gegen die, die sich ihm [wieder] zuwenden! — Sirach 17, 29.

3: Ehe du dem Siechtum verfällst, demütige dich, und zur Zeit, wo du Sünden [begangen] hast, lege Umkehr an den Tag! — Sirach 18, 21.

4: Denn die wahre, gottgemäße Reue ertötet den Ungehorsam und verjagt die Finsternis und erleuchtet die Augen und verschafft Erkenntnis der Seele und leitet den Ratschluß zum Heil, und was er nicht von Menschen gelernt hat, weiß er durch die Reue. — Testamente der zwölf Patriarchen IX, 5 Z. 11—14.

5: Wenn sie sich in Gerechtigkeit zu ihm [Gott] bekehren, so wird er all ihre Vergehen vergeben und all ihre Sünden verzeihen. — Buch der Jubiläen 5, 17.

6: Wem wolltest du gnädig sein, o Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen? Bei Sünden sprichtst du den Menschen frei, wenn er bekennt und offenbart; denn Scham [liegt auf] uns und unseren Gesichtern ob alledem. Und wem wolltest du Sünden vergeben, wenn nicht den Sündern? Gerechte segnest du und rügst nicht ihre Sünden, und deine Güte [waltet] über reuigen Sündern. — Psalmen Salomos 9, 6—7.

7: Bekehrt euch ihr Sünder und übt Gerechtigkeit vor ihm [Gott]! — Tobit 13, 6.

Griechische Aprokryphen

IIb, 1: Du, o Herr, bist hoch erhaben, barmherzig, langmütig und gnadenreich, und es reuen Dich die Leiden der Menschenkinder. So hast Du denn entsprechend Deiner liebreichen Güte Bußvergebung verheißen denen, die gesündigt haben, und kraft der Fülle Deines Erbarmens hast Du Buße Deinen Sündern verordnet, daß sie gerettet werden können. — Gebet Manasse, V. 7.

2: Aber du bist gegen alle barmherzig, weil du alles vermagst, und du übersiehst die Sünden der Menschen, damit sie Buße tun. — Weisheit Salomos 11,23.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: Überhaupt nicht zu sündigen kommt nur Gott zu, vielleicht auch einem gottbegnadeten Manne, die Umkehr aber vom Sündigen zu einem sündenfreien Leben ist die Aufgabe eines verständigen Mannes, der sein wahres Heil nicht für immer verkennt. — Philo: De virtutibus (de poenitentia) (M. II 405, C.-W. 177).

2: Wenn sie jedoch die angedrohten Strafen nicht so auffassen werden, daß sie ihnen zum Verderben gereichen, sondern daß sie ihnen zur Warnung dienen sollen, und wenn sie aus Scheu vor ihnen mit ganzer Seele sich bekehren, wenn sie sich Vorwürfe machen wegen ihres Irrweges und ihre Sünden laut bekennen werden, zuerst bei sich selbst mit reinem Sinn vor ihrem wahrhaftigen und aufrichtigen Gewissen, aber auch mit dem Munde zum Zwecke der Besserung der sie Anhörenden, dann werden sie Vergebung erlangen bei dem hilfreichen und gnädigen Gotte, der dem Menschengeschlecht ein ganz besonderes und bedeutsames Gnadengeschenk gewährt hat, die Verwandschaft mit der göttlichen Vernunft, nach deren Ebenbild der menschliche Geist geschaffen ist. — Philo: De praemiis et poenis (de execrationibus) (M. II 435, C.-W. 163).

Gebete

IV, 1: Führ uns zurück, Du unser Vater! zu Deiner Lehre, und bring uns nahe, Du unser König! Deinem Dienste, und laß uns zurückkehren mit voller Bekehrung vor Dir! Gelobt seist Du, Ewiger, der Wohlgefallen hat an reuiger Rückkehr! — Tägl. Morgen- u. Abendgebet.

2: Du reichst Abtrünnigen die Hand, und Deine Rechte ist ausgestreckt, Zurückkehrende anzunehmen. So hast Du uns gelehrt, Ewiger, unser Gott! vor Dir all unsere Sünden zu bekennen, auf daß wir von unserer Hände Gewalttat lassen, und daß Du uns aufnehmen willst mit vollkommener Bekehrung zu Dir, als wären es Feuer- und Duftopfer, um Deines Wortes willen, das Du gesprochen. — Versöhnungsfest-Gebet.

Talmudisches Schrifttum

V, 1: Besser eine Stunde in Rückkehr zu Gott [teschuba] und in guten Taten in dieser Welt als alles Leben in der zukünftigen Welt. — Sprüche d. Väter IV, 17.

2: Es heißt [Ps. 25, 8]: „Gütig und gerecht ist der Ewige, deshalb weist er die Sünder auf den [rechten] Weg." Man forschte in [den Büchern] der Weisheit: Was ist die Sühne des Sünders? Man fand da: „Das Böse verfolgt die Sünder" [Spr. 13, 21]. Man forschte in [den Büchern] der Prophetie: Was ist die Sühne des Sünders? Man fand da: „Die Seele, die gesündigt hat, muß sterben" [Ezechiel 18, 4]. Man forschte in der Thora: Was ist die Sühne des Sünders? Man fand da: „Er bringe ein Schuldopfer, und es wird ihm vergeben" [3. B. Mos. 1, 4]. Darauf fragte man den Heiligen, gelobt sei er: Was ist die Sühne des Sünders? Er lehrte: Er kehre um, und es wird ihm verziehen. Das bedeuten die Worte: „Gütig und gerecht ist der Ewige, deshalb weist er die Sünder auf den [rechten] Weg." — Jer. Makkot II, 8; vgl. Pesikta de Rab Kahana c. 25 [ed. Buber, pag. 158] u. Jalkut zu Psalm 25, 8.

3: Gott spricht zu seinem Volke: Meine Kinder öffnet mir euer Herz nur ein wenig und zeiget eine kleine Regung

von Umkehr, so öffne ich euch das Tor zu mir, weit und breit, daß alles eintreten kann. — Midrasch Schir ha-schirim rabba zu Hohelied 5, 2.

4: Es heißt [Hosea 14, 2]: „Kehre, o Israel, zurück, zu dem Ewigen, deinem Gotte!" Die Wirkung der Teschuba ist groß. Wenn der Mensch sich nur vornimmt umzukehren, steigt er in seinem Wesen bis zum Ewigen. Das ist eben der Sinn der Worte: „Kehre, o Israel, zurück zum [ad] Ewigen, deinem Gotte!" — Pesikta rabbati c. 44.

5: Rabbi Elieser pflegte zu sagen: „Kehre um einen Tag vor deinem Tode" [Spr. d. Väter II, 10]. Da fragten ihn seine Jünger: Welcher Mensch weiß denn, an welchem Tage er sterben wird? Er antwortete ihnen darauf: Darum muß er tagtäglich Einkehr halten, vielleicht stirbt er morgen, und so wird er sein ganzes Leben in Teschuba zubringen. — Sabbath 153 b. und Kohelet rabba zu Koh. 9, 8.

6: Man kann nicht sagen, daß Gott den Sünder straflos ausgehen läßt, denn es heißt [2. B. Mos. 34, 7]: „Er läßt nicht straflos ausgehen." Man kann aber auch nicht sagen, daß Gott keine Verzeihung gewähret, denn es heißt ja [an derselben Stelle]: „Gott läßt auch straflos ausgehen." Wie ist dies zu verstehen? Gott gewährt Verzeihung den Umkehrenden, und straft solche, die nicht umkehren. — Joma 86 b.

7: R. Akiba lehrte: Einmal heißt es [2. B. M. 34, 7]: „Er [Gott] läßt straflos ausgehen (wenakke)", dann aber heißt es: „Er läßt nicht straflos ausgehen (lo jenakke)". Wie sind diese beiden Aussprüche in Einklang zu bringen? Für ein Vergehen gegen Gott erläßt er die Strafe, für ein Vergehen aber gegen Menschen erläßt er nicht die Strafe. Ben Asai sagte: Er gewährt Verzeihung dem Umkehrenden, er gewährt aber keine Verzeihung den Verstockten. — Bamidbar rabba c. 11 zu 4. B. Mos. 6, 23 ff.

8: Wer ist des zukünftigen Lebens [olam haba] würdig? Der demütig und gebeugt ist, der bescheiden aus der Welt geht, wie er in sie eingetreten ist, immer sich mit

der Lehre beschäftigt, sich aber nichts darauf zu Gute hält. — Sanhedrin 88a.

9: Stets ängstige sich der Mensch vor seinen Sünden und kehre zum Heiligen, gelobt sei er! reuevoll [teschuba schelema] zurück und bitte von ihm Vergebung und Versöhnung! — Midrasch Le-olam III (Bet ha-Midrasch, ed. Jellinek III, 110).

10: Wer etwas Sündhaftes tut und sich dessen schämt, dem werden alle seine Sünden vergeben. — Berachot 12b; vgl. auch Chagiga 5a.

11: Es heißt [Jesaja 26, 20]: „Geh' mein Volk in deine Kammer" [d. h. schaue in das Innere deines Herzens], damit du ergründest, warum Leiden über dich gekommen sind, und damit du nicht Gottes Gerechtigkeit anklagst. — Jalkut zu Jesaia 26, 20.

12: Rabbi Abahu lehrte: Die gesündigt haben und umkehren [baala teschuba] stehen höher als jene, die nie gesündigt haben, denn so heißt es [Jes. 57, 19]: „Friede, Friede dem Fernen und dem Nahen" — demjenigen, der sich entfernt hatte und sich jetzt Gott nähert. [An anderer Stelle (das.) wird die entgegengesetzte Meinung ausgesprochen, daß jene, die nicht gesündigt haben, sittlich höher stehen; vorherrschend ist aber die Ansicht, daß Menschen mit sündhaften Neigungen, die nach verübter Missetat Reue empfinden und umkehren, höher zu bewerten sind.] — Berachot 12b.

13: Worin besteht die Teschuba? Daß der reuevolle Sünder einmal und zweimal Gelegenheit zum Begehen einer Sünde hat und ihr widersteht. — Joma 86b.

14: Die Tore des Gebets sind zuweilen geöffnet, zuweilen geschlossen, aber die Tore der Rückkehr [für reuige Sünder] sind stets geöffnet. Rab Anan sagte: Auch die Tore des Gebets sind nie verschlossen. — Debarim rabba c. 2 zu 5. B. Mos. 3, 24.

15: Es heißt nicht [Jona 3, 10]: Gott sah auf ihr Sackgewand und ihr Fasten, sondern: „Gott sah ihr Tun, daß sie von ihrem bösen Wandel umgekehrt waren." — Mischna Taanit II, 1; vgl. Tos. Taanit I, 8 und Taanit 16a.

16: Wer sagt, ich will sündigen und dann umkehren, ich will fortwährend sündigen und dann umkehren, dem bleibt es versagt umzukehren. — Mischna Joma VIII, 9.

Mittelalter

VI, 1: Ein Mensch, der in seinem Tun alle Bedingungen der Umkehr erfüllt und seine Leidenschaft durch die Vernunft überwindet, immerwährend mit seinem Gewissen Abrechnung hält, seinen Schöpfer ehrfürchtet, sich vor ihm schämt, sich stets die Schwere seiner Schuld und Sünde vergegenwärtigt, die Größe desjenigen erkennt, dem er sich widersetzt und dessen Wort er übertreten hat; unausgesetzt Reue darüber empfindet und während seines ganzen Lebens, bis zum Herannahen seines Endes deren Vergebung erfleht, — dieser wird vom Schöpfer für würdig befunden, gerettet zu werden. — Bachja ibn Pakuda: Chobot ha-lebabot [Herzenspflichten] VII, 2 (Ed. Stern, S. 322/3).

2: Für alle Gebote und Verbote, die in der Thora enthalten sind, gilt: wenn jemand eins von ihnen übertreten hat, sei es vorsätzlich, sei es aus Versehen, muß er die Sünde vor Gott bekennen, wenn er Teschuba übt und von der Sünde lassen will. Denn es heißt [3. B. Mos. 5, 5]: „Mann oder Weib, welche etwas tun usw., müssen ihre Sünde bekennen"; damit ist das Bekenntnis der Sünde *durch Worte* gemeint. Das Bekenntnis der Sünde in Worten ist ein Gebot [der Thora]. Wie hat das Bekenntnis zu lauten? Der reuige Sünder sage: O Gott, ich habe vor dir gesündigt und habe diese oder jene schlechte Tat begangen. Ich bereue dies und schäme mich dieser Tat und nehme mir fest vor, das nicht mehr zu tun. Das ist das Wesentliche des Sündenbekenntnisses, und je mehr jemand seine Reue zum Ausdruck bringt, desto besser .... Wenn jemand seinen Mitmenschen kränkt oder ihm einen Vermögensschaden zufügt, so erlangt er, auch wenn er den Schaden ersetzt, doch noch keine Vergebung, wenn er nicht zuvor das Unrecht bekennt und sich fest

vornimmt, das nie mehr zu tun, und darauf beziehen sich die Worte [3. B. Mos. 5, 22]: „Von allen Sünden *des Menschen*“ [d. h. von Sünden, die der Mensch gegen den Menschen begeht]. — Maimonides: Mischne thora hilchot Teschuba [über Rückkehr] I, 1.

3: Wie ist Teschuba? Der Sünder muß sein sündiges Tun aufgeben und an es gar nicht mehr denken und sich fest vornehmen, auch nie mehr so zu handeln. — Maimonides: das. II, 2.

4: Wer mit den Lippen seine Sünde bekennt, aber im Herzen gar nicht reumütig ist, gleicht dem, der badet, aber den Schmutz in den Händen behält. Da hilft ihm doch nicht das Baden, wenn er das Unreine nicht zuvor weggeworfen hat. Denn so heißt es [Spr. 28, 13]: „Wer die Sünde bekennt *und von ihr läßt,* der wird Gnade erhalten.“ — Maimonides: das. II, 3.

5: Es ist sehr rühmenswert, wenn man sein Unrecht öffentlich bekennt, wenn man das anderen zugefügte Unrecht öffentlich zugibt und sagt, ich habe diesem oder jenem, in dieser oder jener Sache Unrecht getan, was mir jetzt aufrichtig leid tut. Wer aber zu stolz ist und sein Unrecht [gegen andere Menschen] verheimlicht, ist nicht reumütig. Denn so heißt es auch [Spr. 28, 13]: „Wer seine Sünden verheimlicht, wird damit kein Glück haben.“ Dies gilt für das Unrecht, das man seinen Mitmenschen zugefügt hat, aber Sünden gegen Gott braucht man nicht öffentlich zu bekennen. — Maimonides: das. II, 5.

6: Alle Sünder sind vom Judentum abgefallene, die reumütig zurückkehren; gleichviel, ob sie dies öffentlich bekennen oder es im stillen tun, werden sie angenommen. So heißt es [Spr. 1, 23]: „Kehret zurück, ihr irrenden Söhne.“ D. h. selbst wenn sie sich noch im Irrtum befinden. Da sie im stillen, wenn auch nicht öffentlich umgekehrt sind, so werden sie angenommen. — Maimonides: das. III, 14.

7: Glaube ja nicht, daß die Teschuba nur für Sünden erforderlich sei, die eine schlechte Handlung betreffen; wie Unzucht, Raub, Diebstahl usw. Vielmehr soll der

Mensch, wie er um die genannten Sünden Teschuba übt, auch nach sündigen Regungen und Gedanken-Umschau halten und von ihnen lassen, wie z. B. Zorn, Haß, Neid, Spottsucht, Habgier, Ehrsucht. Alle diese Dinge heischen Teschuba. Solche Sünden sind folgenschwerer als jene, die man durch die Tat begeht. Denn wenn man sich solchen Sünden überläßt, wird es immer schwerer, sich von ihnen zu befreien. — Maimonides: das. VII, 3.

8: Dagegen glaube der sündige Mensch nicht, wenn er reumütig wieder zum rechten Weg zurückkehrt, daß er wegen der früher begangenen Sünden weit hinter dem Gerechten stehe. So ist es nicht. Er ist dem Schöpfer lieb und teuer, als ob er niemals gesündigt hätte. Und nicht bloß das. Gottes Lohn wird für ihn groß sein; denn er hat die bösen Triebe überwunden und sich von den Sünden befreit, deren Genuß er kannte. — Maimonides: das. VII, 4.

9: Sei ein Mann in deiner Jugend: bist du aber damals [der Sünde] unterlegen, kehre noch im Alter zu Gott zurück, und du wirst das Heil erlangen auch in späteren Jahren. Sündige nicht im Verborgenen, und schäme dich der Vollziehung der Gebote nicht öffentlich; beobachte, was du Gott, was du den Menschen schuldig bist. — Eleasar b. Jehuda aus Worms: Rokeach (Zunz: Zur Geschichte und Literatur I, S. 135).

10: Wie eine Sünde in der Gesinnung oder in Worten oder in der Tat oder in allen zugleich begangen werden kann, so muß auch die Teschuba in diesen drei Dingen geschehen: in der Gesinnung — durch Reue; in Worten — durch Sündenbekenntnis; in der Tat — indem man sich nicht begnügt, die Sünde zu unterlassen, sondern der früheren Handlungsweise entgegengesetzte Taten übt. — Josef Albo: Ikkarim IV, 26.

11: Wenn über den Menschen der Geist der Teschuba kommt, daß er wie ein neugeborenes Kind von Sünden rein sein möchte, so spreche er täglich ein Gebet, das ihn an diese Vorsätze erinnert. Gleich beim Aufstehen gehe er seine bisherigen Handlungen durch und be-

mühe sich, nichts Unrechtes zu tun bis zur Tischzeit. Ist dennoch der Art etwas geschehen, so bekenne er sofort in dem Gebet sein Vergehen, und er wird vor einer Wiederholung bewahrt bleiben; denn die Scham davor, als Lügner vor Gott dazustehen, wird ihn schützen. Hat er in den guten Entschlüssen ausgeharrt, so danke er seinem Schöpfer, der ihm beigestanden, und ihm geholfen hat, eine kurze Zeit rein zu bleiben. Ebenso verfahre er am Abend vor dem Essen und bevor er sich zur Ruhe begibt, und setze dies täglich, einen Monat bis ein Jahr fort, so daß er stark im Guten und von seinen bösen Gewohnheiten befreit wird. Aber immer traure er noch über die früheren Sünden, lege sich Bußübungen auf, und wenn er zu schwach dazu ist, übe er sich in der Mäßigkeit und der Entsagung. — Kol bo N. 67 (Zunz: Zur Geschichte und Literatur I, 146).

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Du wirst in den Propheten noch viele ähnliche Verse finden, welche die Lehre enthalten, daß die Teschuba von äußerster Wichtigkeit sei, ein Hauptpunkt, auf den alles ankomme; denn da kein Mensch in der Welt frei von Sünde ist, wie es Koh. 7, 20 heißt: „Denn kein Mensch ist gerecht auf Erden, daß er nur Gutes täte und nicht sündigte"; so hat Gott mit Erbarmen und Gnadenfülle sein Volk den Weg der Teschuba gelehrt, um ihnen dadurch ein Rettungsmittel vor dem drohenden Falle zu bieten. — Isaak b. Abraham Troki: Chissuk emuna I, 27 (S. 176/7).

2: Aber der Jude weiß auch: wie der Mensch durch *seine* Schuld von Gott sich getrennt hat, so muß er sich ihm wieder durch *seine* sittliche Tat nähern. Und wenn die Seele noch so sehr mit Sünde belastet ist, es bleibt ihr die volle Freiheit und Fähigkeit zu besserem Tun. Die sittliche Erneuerung muß aus eigener Kraft erwachsen, die Heiligung des Menschen ist sein eigenes Werk, er selbst muß sich den Frieden mit sich selbst, die Har-

monie des Seelenlebens erringen, die den Frieden mit Gott, die Versöhnung verbürgt. Von dieser Anschauung geleitet, feiert der Jude seinen Versöhnungstag, immer getragen von dem Gedanken, daß der erbarmende Gott jedem reuigen Sünder sich zuneigt, daß aber der Mensch die Quellen der sittlichen Handlung in sich selbst trage. — Max Dienemann: Judentum und Christentum, S. 34/35.

3: Frömmigkeit bedeutet für die Pharisäer das Hinstreben zu einer idealen, ewig unerfüllbaren Aufgabe, das Ziel der Frömmigkeit ist die Nachahmung Gottes, kein Mensch vermag dieses Ziel zu erreichen; er mag die höchste Stufe menschenmöglicher Vollkommenheit erklimmen, an die Spitze gelangt er nie, restlos wird seine Aufgabe nie gelöst. Die Wirkung dieser Erkenntnis ist bei den Pharisäern die Predigt der Umkehr, der Sinnenänderung, Teschuba. Es ist der Ruf nach grundsätzlicher Änderung des Lebens, nach einer energischen Wendung des Sinnens und Denkens auf Gott hin. Ein tiefes und ehrliches Sündenbewußtsein durchzieht die Zeit, ein lechzender Durst nach Gerechtigkeit, die Buße ist das große Tor, das zu Gott führt, das Sündenbekenntnis der goldene Schlüssel, der die Tür darin öffnet. — I. Elbogen: Die Religionsanschauungen der Pharisäer, S. 84.

4: So lange du dich selber täuschest über deine Sünde, — so lange du nicht anerkennen willst, du habest gesündigt — so lange noch eine begütigende, beschönigende Stimme für dein Unrecht in deinem Innern tönt, — so lange du nicht klar und wahr dich siehst wie du bist, siehest die Sünde und ihre Folgen, die schon über dich gekommen, die nach strengem Recht du noch zu erwarten hättest, — so lange hast du noch nicht den ersten Schritt zur Besserung getan. Drum wirf ab die Täuschung, höre nicht auf die beschönigende Stimme im Innern, habe Mut, dich zu sehen wie du bist! Lerne das Bild des Lebens, wie die Thauroh es fordert, vergleiche damit dein Leben, — und wo

du Abweichung findest — täusche dich nicht! — da ist Sünde. — S. R. Hirsch: Choreb, c. 79 § 514.

5: Das Judentum weiß nicht nur vom Tode, das Judentum weiß von der Sünde zu erlösen! Es braucht der Sünder, der ergrauteste Sünder nur zu wollen, nur einmal so recht und ernst die ganze Bitterkeit der Sünde, des Schuldbewußtseins zu kosten, und mit einem rechten, ernsten Entschluß sich aus den Banden der Sünde losrütteln zu wollen, ernstlich zu wollen — so ist sein Gott ihm nahe, kommt auf halbem Wege ihm entgegen, hilft ihm den Sieg über den inneren Feind erringen, und ist in jedem Augenblick bereit, den ergrautesten Sünder rückkehrend aufzunehmen, liebend aufzunehmen, und ihm ein erneutes, heiteres, von allen trüben Schrecken der Vergangenheit gesühntes Leben neu zu schenken. Und keinen Menschen, keinen Vermittler braucht der Jude zwischen sich und seinem Gott. Still im eigenen Busen geschieht die Umwandlung, die Rückkehr zu seinem Gotte. — S. R. Hirsch: Ges. Schriften I, S. 477.

6: Solch *äußerlicher* strafrechtlichen oder asketisch-kirchlichen Bußeleistung setzen gerade die Propheten Israels die Forderung *innerer* Umkehr gegenüber. Sie dringen auf eine Änderung der Gesinnung, auf ein verändertes Herz und einen neuen Geist. „Es verlasse der Bösewicht seinen Weg und der Mann des Frevels seine Gesinnung, und kehre zurück zum Herrn, daß er sich seiner erbarme, und zu unserem Gotte, der viel verzeiht!“ Weil eben das Judentum in der Sünde bloß eine sittliche Verirrung erblickt und an die Besserungsfähigkeit auch des ärgsten Sünders glaubt, darum wartet es auf eine sittliche *Wiedergeburt.* Das bedeutet die Rückkehr zu Gott, die Wiederherstellung des zerstörten Gottebenbildes. — Kaufmann Kohler: Grundr. e. syst. Theol. d. Judentums, S. 187/8.

7: Wie das Buch Jona die prophetische Lehre von der Teschuba auch auf die Heiden ausgedehnt wissen will, so stellen auch die Rabbinen den Grundsatz auf, daß Gott auch den Heiden Frist und Anlaß zur reuigen

Umkehr gewährt. Sowohl bei der Bestrafung des Geschlechts der Sintflut als bei der Erbauung des Babelturms wie bei der Zerstörung von Sodom und Gomorra wartete Gott, um ihnen Zeit zur Buße und Umkehr zu geben. — Kaufmann Kohler: Grundr. e. syst. Theol. d. Judentums, S. 190.

Sieh auch:

S. R. Hirsch: Choreb, c. 79 §§ 515; 516/17; 518; 519; 522.

Ders.: Ges. Schr. II, S. 4.

Kaufmann Kohler: Grundr. e. syst. Theol. d. Judentums, S. 169; 186; 186/7; 189; 190; 190/1; 224.

M. Lazarus: Die Ethik d. Judentums, I, S. 45; 326/7; 426/7; II, S. 73; 115; 116/18.

Felix Perles: Boussets „Religion d. Judentums", S. 104/105; 129/130.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Ferner ist noch darauf hinzuweisen, daß die Unheilspropheten ebenso wie die übrigen Opfer und Zeremonien, so auch diejenigen, denen eine die Sünden sühnende Bedeutung innewohnen, gering geschätzt und beiseite geschoben haben. Buße, d. i. Änderung des Wandels, ist es, was Gott verlangt; Sühneopfer fordert er nicht und braucht er auch nicht. In der Vergeltungslehre eines Jeremia und Hesekiel wird es ausgeführt, daß Gott, sobald nur der Sünder sich ändert, sich seinerseits des Bösen, das er ihm angedroht hat, ohne weiteres „reuen" läßt. Irgendwelcher Vermittlung bedarf es dabei nicht. Den Satz einer späteren Dogmatik, wonach es „ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung" geben kann, hätten die Propheten entschieden bestritten. Ihr Gott ist der unbeschränkte Herr der Menschen, der Sünden vergeben und freilich auch behalten kann, ganz nach seinem Wohlgefallen. — Hermann Gunkel: Die Propheten, S. 90.

2: Die Bedingung, an welche die Vergebung der Sünde geknüpft ist, ist wie überall die Reue und vor allem das offene Bekenntnis der Sünde; vgl. Ps. 32, 1—5; 38, 19; Hi. 8, 5 f.; 22, 23 f.; Thren. 3, 40 ff. Ein geängstetes und zerschlagenes Herz ist Gott lieber als Brandopfer und

Schlachtopfer, Ps. 51, 19 — darin zeigt sich, daß man sich wirklich bekehrt hat. Das Gelöbnis des Dankes und darunter auch das Versprechen, andere auf den rechten Weg zu leiten, schließt von selbst sich an, Ps. 51, 15 ff. Daß Gott aber die Sünde *wirklich* vergebe, steht um dessentwillen fest, weil er als der gnädige und barmherzige Gott mit den Menschen verfährt, wenn sie sich zu ihm bekehren. Einer besonderen Motivierung bedarf der Glaube an die Vergebung der Sünden auch jetzt noch nicht. — Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 368.

3: Wenn nun auch die Vergebung der Schuld und die äußere Errettung in einen göttlichen Akt zusammenfielen, so ist doch zu beachten, daß es den Frommen des älteren Judentums wirklich auch um die Vergebung zu tun war. Dies zeigt die Energie, mit der die Bitte um Vergebung gelegentlich, z. B. in Ps. 51 und 130, die um Errettung zurückdrängt. In Ps. 51 ist das Verlangen nach der Beseitigung der Sünde mit solcher Wahrhaftigkeit und solchem Ernst ausgesprochen, daß es ein Mißbrauch des Textes wäre, die Bitten alle in Bitten um äußere Errettung umzudeuten. Es zeigt sich hier das deutliche Verlangen, innerlich von dem Gefühl der Schuld frei zu werden, den Druck und die Angst, die die Sünde dem Menschen macht, loszubekommen, an Stelle des Gefühls, von Gott geschieden zu sein, wieder das Bewußtsein rechten Standes vor Gott zu erlangen. Vor allem ist zu beachten, wie das geängstete und zerschlagene Herz, d. h. wirkliche Reue, als das beste Mittel hingestellt ist, Gottes vergebende Gnade zu erlangen. Nicht das Opfer bringt die Vergebung in das Herz, sondern die ernstliche Umkehr. — Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 370—371.

4: Ein religiöser Begriff von ergreifender Tiefe ist „Teschuba", die Rückkehr vom Pfad des sittlichen Irrens zu der Pflicht, die das Gesetz des Lebens vorschreibt. Teschubawoche ist die Bußzeit zwischen Rosch haschana und Jom Kippur. Selbsteinkehr, Rückkehr, welche mächtige psychische Evolutionen im Menschen!

Sie leiten aus Sündenqual zur beseligenden Gottesfreundschaft. Und diese Umkehrgedanken auszulösen ist des Jahres Anfang, sie auszuwirken die Bußzeit vom jüdischen Bekenntnis bestimmt. Mit dem Versöhnungsfeste soll Teschuba ausgewirkt sein. Der 10. Tischri ist in der Reihe der israelitischen Religionsfeste der Tag tiefsten Ernstes: der Tag der reumütigen Buße und des bußfertigen Gebets. — J. Weigl: Das Judentum, S. 217.

Sieh auch:

Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums, S. 446/447.

Bernhard Duhm: Die Theologie der Propheten, S. 208.

Justus Köberle: Sünde und Gnade, S. 57/8; 151; 295; 321; 372; 420; 426/7; 597/8; 598; 602/3; 603/4; 610; 612; 627; 625; 636.

Rudolf Smend: Lehrb. d. alttest. Religionsgesch., 2. Aufl., S. 110; 399; 403.

Ferdinand Weber: Jüd. Theol. auf Grund d. Talmud, S. 261; 261/2; 315; 316/7; 317; 325; 333; 334.

VII. Die Erwählung und Sonderaufgabe der jüdischen Gemeinschaft

Im biblischen und im nachbiblischen Schrifttum, vornehmlich aber in den Gebeten aus älterer Zeit, kommt häufig der Gedanke von der Erwählung Israels und seiner Sonderstellung in der Geschichte zum Ausdruck. Dies wurde vielfach im Sinne des nationalen Dünkels und der nationalen Überhebung mißdeutet. Oft wurde der Vorwurf erhoben, daß das Judentum das jüdische Volk in dem Bewußtsein erzogen habe und zu erziehen bestrebt war, es besitze an sich, ohne eigenes Verdienst, also angeboren, gegenüber den anderen Völkern besondere Vorzüge und sei somit das „auserwählte Volk". Dieser Vorwurf, gleichviel ob er aus Übelwollen oder im Irrtum ausgesprochen wird, ist durchaus unbegründet. An keiner Stelle der Bibel und des anderen religiösen Schrifttums werden dem jüdischen Volk Vorzüge nachgerühmt, die lediglich in der Abstammung begründet wären. Die Erwählung Israels besteht nur darin, daß es geschichtlich eine höhere, ja die höchste Aufgabe übernommen hat, die religiösen Wahrheiten und die sittlichen Pflichten, die das Judentum lehrt, selbst zu befolgen und auch in der größten Gefahr zu betätigen, und diese Wahrheiten und Pflichten auch die anderen Völker zu lehren. Zu dieser Erwählung ist Israel nur durch die Befolgung der göttlichen Lehre berufen, und ihrer können und sollen alle Menschen teilhaftig werden.

Sehr deutlich wird dies in dem Satz ausgesprochen, in dem von der Erwählung und Berufung Abrahams die Rede ist: „Ich habe ihn (Abraham) erkoren, damit er seinen Kindern gebiete und seinem Hause nach ihm, daß sie den Weg des Ewigen wahren: zu üben Gerechtigkeit und Recht" (1. B. Mos. 18, 19). Diese Worte sind in zweifacher Beziehung bedeutungsvoll. Sie sagen einmal, daß Abraham nur zu dem Zwecke auserkoren wurde, daß er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebiete, Gerechtigkeit und Recht zu üben, also nicht, daß sich das Volk Israel bloß wegen seiner Abstammung über die übrige

Menschheit erhebe. Außerdem aber gilt diese Verheißung für *alle* Nachkommen Abrahams, wenn sie sein geistiges Erbe mit übernehmen, Gerechtigkeit und Recht zu üben.

Nicht minder deutlich wird dies an einer anderen Stelle der Thora ausgedrückt: „Ihr sollt *mir* heilig sein, denn heilig bin ich, der Ewige, und ich habe euch von den Völkern ausgesondert, *mein* zu sein" (3. B. Mos. 20, 26), d. h. Gott zu dienen. Auch sonst wird immer betont, daß die Auserwählung Israels nur in dem Sinne gemeint ist, daß sich das Volk religiös und sittlich heilige und ein priesterliches Leben führe: „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk." (2. B. Mos. 19, 6.)

Diesem Reich von Priestern gehören alle an, die ein priesterliches Leben führen, gleichviel ob sie der Geburt nach dem Stamme Israel angehören oder nicht. Die Bibelworte: „Deine Priester kleiden sich in Heil" (Psalm 132, 9) werden im talmudischen Schrifttum gedeutet: „Damit sind auch die frommen Heiden gemeint, die ein priesterliches Leben führen" (s. Lehren d. Judentums, I. S. 121). In den Gebeten für die Feiertage, wo der Gedanke der Erwählung Israels immer hervorgehoben wird, lautet die stehende Formel: „Du hast uns auserwählt von allen Völkern, du hast uns geliebt und an uns Wohlgefallen gefunden und *uns geheiligt durch deine Gebote.*" Der Vorzug der Erwählung ist also geknüpft an die Heiligung durch die göttlichen Gebote, die jeder Mensch befolgen kann. Ja noch mehr. Nach der Lehre des Talmuds können alle nichtjüdischen Völker, auch ohne Befolgung des Zeremonialgesetzes, auf das nur das jüdische Volk verpflichtet ist, durch ein sittliches Leben, wie es das Judentum fordert, dem Reiche Gottes angehören und zu den „Auserwählten" zählen.

„Der Heilige, gelobt sei er, verwirft kein Geschöpf. Die Tore sind geöffnet, und wer eintreten will, mag kommen und eintreten. Denn so heißt es (Jes. 26, 2): „Öffnet die Tore, daß eintrete ein gerechtes Volk, das die Treue wahrt." Es heißt da nicht: Priester, Leviten oder Israeliten, sondern: „eintrete ein gerechtes Volk." (Sifra Absch. Acharemot gegen Ende zu 3. B. Mos. 18, 26. — Siehe auch Lehren des Judentums, I, S. 119.)

So, und nur so hat das Judentum den Gedanken von der Erwählung Israels und dessen Sonderstellung unter den Völkern aufgefaßt. *Diese Erwählung hat dem jüdischen Volk nur Pflichten*

auferlegt, aber ihm keine bevorzugte Stellung gewährt. Der Prophet Amos sagt dies mit klaren Worten: „Nur euch habe ich erwählt von allen Geschlechtern der Erde, darum werde ich an euch ahnden alle eure Sünden.“ (3, 2.) Das ist die Bevorzugung Israels, wenn von einer solchen die Rede sein kann, daß es mit besonderer Strenge bestraft wird, wenn es pflichtvergessen die ihm gewordene Berufung mißachtet. Wie die Erwählung Israels in dem hier angegebenen Sinn eine geschichtliche Tatsache ist, so sind auch die Leiden Israels, die es demütig als Strafe für die Vernachlässigung seines geschichtlichen Berufs hingenommen hat, nach den angeführten Worten des Propheten durch die Geschichte bestätigt. Durch das ganze mittelalterliche Schrifttum, in dem die Klagen über unerhörte Leiden, über ein beispiellos dastehendes Martyrium wiederholt laut werden, wird immer das demütige Bekenntnis hinzugefügt, daß alle Drangsal Israel für seine Untreue betroffen habe, weil es nicht treulich den übernommenen Pflichten gegen Gott nachgekommen sei. Und mitten unter den schweren Kämpfen, welche die Juden die vielen Jahrhunderte hindurch für ihr Dasein zu führen hatten, in all den schweren Zeiten, in denen sie alles, auch das Leben, für die Befolgung der heiligen Lehre hingeben mußten, wurzelte in ihnen das Bewußtsein stark und fest, daß sie eine geschichtliche Aufgabe in sittlich-religiöser Beziehung zu erfüllen haben; daß sie dazu ausersehen sind, die in der Thora enthaltenen Lehren selbst zu befolgen und deren Befolgung durch alle anderen Völker, zum Heil der gesamten Menschheit herbeizuführen.

Simon Bernfeld.

Bibel

I, 1: Und nun, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund wahrt, so werdet ihr mir eigen von allen Völkern. Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk. — 2. B. Mos. 19, 5—6.

2: Ihr sollt mir heilig sein, denn heilig bin ich, der Ewige; ich habe euch von den Völkern ausgesondert, mein zu sein. — 3. B. Mos. 20, 26.

3: Denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gott, und dich hat der Ewige erwählt, ihm eigen zu sein, von allen Völkern. — 5. B. Mos. 7, 6.

4: Den Ewigen hast du heute erhoben, daß er dein Gott sei und daß du auf seinen Wegen wandelst, zu wahren seine Satzungen, seine Gebote und seine Rechte und auf seine Stimme zu hören — und der Ewige hat dich heute erhoben, daß du ihm ein eigen Volk seist, wie er dir verheißen hat, daß du alle seine Gebote wahrest. — 5. B. Mos. 26, 17—18.

5: Aus den vornehmsten Völkern der Erde habe ich dich erkoren und aus ihren Edlen habe ich dich berufen und sprach zu dir: Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt und werde dich nicht verschmähen. — Jesaja 41,9.

6: Siehe mein Knecht, den ich stütze, mein Erkorener, an dem ich Gefallen habe — ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, — er wird den Völkern Recht bringen. . . . Ich, der Ewige, habe dich in Gerechtigkeit berufen und deine Hand erfaßt; ich schütze dich und mache dich zum Bundesvolk, zum Licht der Völker. — Jesaja 42, 1. u. 6.

7: Dieses Volk habe ich mir gebildet — meinen Ruhm sollen sie verkünden. — Jesaja 43, 21.

8: Er [Gott] sprach zu mir: Mein Knecht bist du, Israel, daß ich durch dich verherrlicht werde. — Jesaja 49, 3.

9: Er sprach: Zu unbedeutend ist es mir, daß du mein Knecht seiest, aufzurichten die Stämme Jakobs, und die

Geretteten Israels zurückzuführen; ich mache dich vielmehr zum Lichte der Völker, daß mein Heil gelange an das Ende der Erde. — Jesaja 49, 6.

10: Ich lobe dich mir an auf ewig; ich lobe dich mir an durch Recht und Gerechtigkeit und mit Huld und Liebe. Ich lobe dich mir an durch Treue, daß du den Ewigen erkennest. — Hosea 2, 21—22.

11: Nur euch habe ich erwählt von allen Stämmen der Erde, darum werde ich an euch ahnden alle eure Sünden. — Amos 3, 2.

Palästinische Apokryphen

IIa, 1: Ich werde mir ein Volk aussondern aus allen Völkern; sie aber werden Sabbat halten, und ich werde sie zu meinem Volke heiligen und werde sie segnen, wie ich den Sabbat geheiligt habe, und so werde ich sie segnen, und sie werden mir ein Volk sein, und ich werde ihnen Gott sein. — Buch d. Jubiläen 2, 19.

2: Israel aber hat er [Gott] erwählt, daß es ihm zum Volke sei. Und er hat es geheiligt und aus allen Menschenkindern gesammelt. — Buch d. Jubiläen 15, 30—31.

3: Ein Erbteil des Höchsten werde er [Jakob] sein und unter das, was Gott besitzt, sei all sein Same herabgekommen, damit er Gott zu einem Volke des Erbes sei vor allen Völkern und damit er ein priesterliches Königtum und ein heiliges Volk sei. — Buch d. Jubiläen 16, 18.

Jüdisch-hellenistische Literatur

III, 1: So wurde die Keuschheit des Weibes bewahrt, den Edelsinn und die Frömmigkeit des Mannes aber hielt Gott für wert, der Welt zu zeigen, dadurch, daß er ihm eine hohe Belohnung gewährte, die unverletzte und unangetastete Ehe, die beinahe in Gefahr gewesen war zerstört zu werden, aus der dann nicht eine Anzahl weniger Söhne und Töchter, sondern ein ganzes Volk, und zwar das gottgeliebteste hervorgehen sollte, dem, wie mir scheint, zum Heile des ganzen Menschen-

geschlechts das Priester- und Prophetenamt zuerteilt wurde. — Philo: De Abrahamo (M. II 15, C.-W. 98.)

Gebete

IV, 1: Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat durch seine Gebote und so an uns Gefallen gefunden hat. — Aus dem Kidduschgebet für den Sabbat.

2: Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns erkoren hat aus allen Völkern und uns erhoben über jegliche Zunge, indem Du uns geheiligt hast durch Deine Gebote. — Aus dem Kidduschgebet für die Feiertage.

3: Du hast uns auserwählt aus allen Völkern, Du hast uns geliebt und an uns Gefallen gefunden und hast uns erhöht über alle Zungen, indem Du uns geheiligt hast durch Deine Gebote und uns, o unser König, herangeführt zu Deinem Dienst. — Aus dem Hauptgebet für die Feiertage.

Talmudisches Schrifttum

V, 1: „Ein Geschlecht geht und ein Geschlecht kommt — die Erde aber besteht immer“ [Kohelet 1, 4]. Obwohl ein Geschlecht geht und das andere Geschlecht kommt, ein Reich vergeht und das andere Reich entsteht, eine Heimsuchung über Israel vergeht und die andere Heimsuchung kommt — die Erde besteht immer und Israel besteht immer; wenn sie Gott nicht verlassen, werden sie nicht verlassen; sie sind nicht untergegangen und werden nicht untergehen, denn es heißt [Maleachi 3, 6]: „Denn ich, der Ewige, habe mich nicht verändert und ihr, Söhne Jakobs, hört nicht auf.“ Wie ich mich nicht verändert habe und mich nie verändern werde, so seid ihr, Haus Jakob, nicht untergegangen und werdet nicht untergehen, sondern — „ihr, die ihr am Ewigen hangt, ihr bleibt alle am Leben“ [5. B. Mos. 4, 4]. — Perek Haschalom [vom Frieden].

2: „Den Ewigen hast du heute erhoben, daß er dein Gott sei und daß du auf seinen Wegen wandelst, zu wahren seine Satzungen, seine Gebote und seine Rechte und auf seine Stimmen zu hören — und der Ewige hat dich heute erhoben, daß du ihm ein eigen Volk seist, wie er dir verheißen hat, daß du alle seine Gebote wahrest“ [5. B. Mos. 26, 17—18]. — Der Heilige, gelobt sei er, sprach zu Israel: Ihr habt mich zum Einzigen erwählt in der Welt, und auch ich mache euch einzig in der Welt. Ihr habt mich zum einzigen erwählt — denn es heißt [5. B. Mos. 6, 4]: „Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig“; und ich habe euch einzig gemacht in der Welt, — denn es heißt [1. Chr. 17, 21]: „Wer ist wie dein Volk Israel, ein einziges Volk, auf der Erde.“ — Berachot 6 a.

3: „Nicht weil ihr mehr [größer] seid als alle Völker, hat der Ewige Gefallen an Euch gefunden — denn ihr seid weniger als alle Völker“ [5. B. Mos. 7, 7]. — Es sprach der Heilige, gelobt sei er, zu Israel: Ich habe Gefallen an euch, weil ihr, wenn ich euch noch soviel Größe verleihe, vor mir bescheiden bleibt. — Cholin 89 a.

4: Gott sprach zu den Israeliten: Wann heißt ihr meine Kinder? Wenn ihr meine Worte annehmt. — Debarim rabba c. 7 zu 5. B. Mos. 29, 1.

5: Der Heilige, gelobt sei er, verwirft kein Geschöpf. Die Tore sind geöffnet, und wer eintreten will, mag kommen und eintreten. Denn so heißt es [Jes. 26, 2]: „Öffnet die Tore, daß eintrete ein gerechtes Volk, das die Treue wahrt.“ Es heißt da nicht: Priester, Leviten oder Israeliten, sondern: „eintrete ein gerechtes Volk.“ — Sifra Abschnitt Acharemot gegen Ende zu 3. B. Mos. 18, 26.

Mittelalter

VI, 1: So ist die Beziehung Gottes zu uns [Juden], wie das Verhältnis der Seele zum Herzen — und in diesem Sinne hat der Prophet [Amos 3, 2] gesagt: „Nur euch habe ich erwählt von allen Geschlechtern der Erde, darum werde ich an euch ahnden alle eure Sünden.“ ...

Die Leiden, die uns treffen, tragen dazu bei, unsere Lehre zu befestigen, uns zu läutern und die Schlacken von uns auszuscheiden; durch unsere Läuterung und sittliche Vervollkommnung ruht der göttliche Geist auf der Welt. . . . Im Sinne dieser Vervollkommnung wurde das Gebet [zum Neujahr und Versöhnungsfest] eingeführt: „Verbreite, Ewiger, unser Gott, die Furcht vor dir über alle deine Geschöpfe", und daraufhin: „Gib Ehre deinem Volke" und zum Schluß: „Die Frommen mögen es sehen und sich darüber freuen." — Jehuda ha-Levi: Kusari, II 44.

2: „Und nun, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund wahrt, so werdet ihr mir eigen von allen Völkern" [2. B. Mos. 19,5]. Der Sinn der Worte, daß „ihr meinen Bund wahrt", ist, daß ihr den Bund wahrt, den ich mit euern Vorfahren geschlossen habe, um ihr und ihrer Nachkommen Gott zu sein. . . . In Wahrheit ist dies so zu verstehen: daß „ihr meinen Bund wahrt", an mir zu hangen und meine Gebote auszuüben. — Nachmanides, Pentateuchkommentar zur Stelle.

3: „Den Ewigen hast du heute erhoben, daß er dein Gott sei und daß du auf seinen Wegen wandelst" [5. B. Mos. 26,17], daß ihr das Gute und Redliche ausübt, d. h. daß einer dem andern Liebe erweist. — Nachmanides zur Stelle.

4: Was die Ebenbildlichkeit Gottes anlangt, so sind alle Völker darin gleich, nicht daß wir behaupten dürften, nur das Volk Israel hätte seine Seele. . . . In Wahrheit sind alle Menschen Gottes Ebenbilder, so wollte es Gott. Wie aber Gott unter allen lebendigen Geschöpfen den Menschen besondere Liebe erwiesen hat, so hat er sie unter den Menschen dem Volke Israel bezeigt durch die Offenbarung seiner Lehre, durch deren Erforschung Israel seine Gottesebenbildlichkeit mehr als andere vervollkommnen und darstellen kann. Indessen ist ein Nichtjude, der dieser Erforschung obliegt, größer als ein Jude, der ihr nicht obliegt. —

Jakob b. Abbamari (Anatoli): Malmad ha-talmidim 28b (Ed. Lyck 1866).

Neueres jüdisches Schrifttum

VII, 1: Einen weiteren Gegensatz bilden die *Völker* und die *Menschheit,* und er wird scheinbar noch verschärft: *Israel* trägt als seinen Beruf die *Erwählung* zur Verbreitung des Gottesglaubens: ein einzelnes Volk tritt damit in einen Gegensatz zur gesamten Menschheit. Aber der Gegensatz soll auch hier nur zur Einheit führen. Dies einzige Volk soll zur Menschheit werden, sofern es seinen Beruf erfüllt: die Einheit Gottes über die ganze Menschheit auszubreiten. Die Menschheit, die einig den einzigen Gott bekennt, soll das Vaterland des einzigen, zur Verbreitung des Gottesglaubens erwählten Volkes werden. — Hermann Cohen: Das Gottesreich (Soziale Ethik im Judentum, S. 124).

2: Der Satz: „Gott hat Israel auserwählt" besagt demzufolge [vom Gesichtspunkt des jüdischen Universalismus], daß der, der ihn geprägt, und wer ihn aufnimmt und als sein Bekenntnis wiederholt, an einen Gott glaubt, der der ganzen Menschheit den Weg zu sich bahnen will, der allen Menschen die Gotteskindschaft zu eigen gegeben und darum jemand zum Träger seiner Botschaft an die Menschheit bestimmt hat. — Dienemann: Israels Erwählung (Vom Judentum Nr. 3/4 S. 5).

3: Das Ideal der Frömmigkeit besteht in der reinen Gotteserkenntnis und in einem sittlichen Leben. Es kommt eine Zeit, da alle Völker durchdrungen sein werden von der wahren Gotteserkenntnis und von den edelsten sittlichen Gefühlen; dann tritt auch die Zeit der allgemeinen Verbrüderung ein. Bis dahin aber, solange Israel das einzige Volk ist, welches formell den einzigen wahren Gott und sein heilbringendes Gesetz anerkennt, besteht die Aufgabe dieses Volkes darin, „ein Banner für die Nationen" zu sein, ihnen die Fahne des Gottesgesetzes, das einst die ganze Mensch-

heit umzugestalten berufen ist, voranzutragen, in sich die höchsten Ideale zu verkörpern. Israel ist ein Völkermissionär, und als solcher muß es ihnen als Muster der Heiligkeit und Seelenreinheit voranleuchten. Hier liegt der Ursprung des großen Gedankens von dem jüdischen geistigen *Messianismus,* oder, richtiger gesagt, *Missionismus,* eines ewigen Gedankens, der umfassender war als die alte Vorstellung von der nationalen Auserwähltheit, und der nun auch an ihre Stelle trat. — Dubnow: Die Jüdische Geschichte, S. 30/31.

4: Wenige Worte sind im Rahmen dieser Untersuchung erforderlich, aber auch ausreichend, der „Auserwähltheit", welche die Thora dem Volke Israel zuerkennt, die ihr tatsächlich zukommende Bedeutung zuzuweisen. Eine Zurücksetzung anderer Völker involviert sie nicht. Dies ergibt sich aus dem Wesen Gottes, als des liebevollen Vaters aller Menschenkinder, und aus der Gottesebenbildlichkeit der letzteren. — Güdemann: Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen, S. 43/44.

5: Es sind die aus Ägypten Befreiten, die der Menschheit das verlorene Bewußtsein von dem einen Vater aller Menschen, und dem gleichen Rechte und der gleichen Ebenbildlichkeit und Gotteskindschaft aller Menschen wieder gebracht. Es sind die aus Ägypten Befreiten, aus deren Händen sie das Buch hingenommen, das das Recht und die Freiheit und die göttliche Würde jeder Menschenseele verbrieft und versiegelt. — S. R. Hirsch: Gesammelte Schriften, IV, 95.

6: Dagegen bezeichnet der Begriff Judentum das die Judenheit einigende, erhaltende und stets neu belebende *religiöse* Element. Es ist der Geist, der das kleine Häuflein mit einer in der Geschichte beispiellosen Glaubensglut und Widerstandskraft ausgerüstet hat, um im Kampf mit dem Heidentum und dem Christentum als Volk der Denker und Dulder im Dienste der Wahrheit und der Gerechtigkeit auszuharren und zugleich, bewußt oder unbewußt, alle jene großen Geistes-

bewegungen hervorzurufen, die die gesamte Heidenwelt für die reine Gottes- und Menschheitsidee zu gewinnen den Zweck haben. — K. Kohler: Systematische Theologie des Judentums, S. 7.

7: Wenn wir uns das auserwählte Volk Gottes nennen, so soll damit nur gesagt sein, daß unsere Väter es waren, denen zuerst die Erkenntnis Gottes gepredigt und die Liebe zu ihm als die allgemein menschliche Aufgabe ans Herz gelegt ward; und daß wir in dieser Tatsache der Geschichte unseres Volkes noch einen ganz besonderen Antrieb finden müssen, uns in unserem ganzen Leben auf allen Wegen von der Liebe zum allgütigen Gotte leiten zu lassen. Das auserwählte Volk nennen wir uns, nicht um die Höhe zu bezeichnen, auf welcher wir ständen oder jemals gestanden hätten, nicht um uns als die Vorzüglicheren unter unseren Mitmenschen hinzustellen, sondern um uns jederzeit die Kluft vorzuhalten, die unsere Wirklichkeit von der idealen Aufgabe der Sittlichkeit trennt, die Kluft zwischen unseren Mängeln und dem von dem Propheten gezeichneten Vorbilde. Das Häßliche jeder Gemeinheit und Roheit soll uns noch abstoßender erscheinen, wenn wir sagen müssen, daß es sich am „Priester-Volke" finde; und die Tugend, die wir uns zuzusprechen berechtigt wären, soll als unzulänglich erscheinen, um als die des „heiligen Volkes" gelten zu können. — Steinthal: Über Juden und Judentum, S. 13.

8: Allein Gott und Israel sind in unlösbarem Bündnisse: jener ist der Vater, der Freund, der König, der Erlöser; dieses ist sein Volk, es sind seine Kinder, die er von je getragen. — L. Zunz: Die Synagogale Poesie des Mittelalters, S. 7.

Sieh auch:

J. Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 138; 139; 156.

S. R. Hirsch: Choreb, c. 4 § 17; c. 5 § 22; c. 97 § 613.

Kaufmann Kohler: Systematische Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, S. 8; 13; 14—15; 31; 39—40; 98; 101; 237; 245; 246; 248; 253—54; 254; 257—58; 260—61; 261—62; 264; 264—65; 291.

Rudolf Leszynsky: Pharisäer und Sadduzäer, S. 57/8.
H. Steinthal: Über Juden und Judentum, S. 166.
Max Wiener: Die Religion der Propheten, S. 23/4; 37.

Christliche Schriftsteller

VIII, 1: Ich möchte vor allem hinweisen auf [Amos] 3,2: „Nur Euch habe ich von allen Geschlechtern der Erde erkannt" (erwählt). Juda schließt die liebende Fürsorge Jahves für Israel in sich. Es ist somit an ein *Verhältnis* zwischen Israel und Jahve gedacht, das *nicht bloß physisch bedingt* ist, sondern auf freier Erwählung, auf Liebe beruht. Dies Verhältnis trägt sittlichen Charakter und findet, wie Smith sagt, moralischen und persönlichen Ausdruck. — Bennewitz: Die Sünde im alten Israel, S. 52/3.

2: Der Gott der ganzen Welt will sich auch der ganzen Welt offenbaren und von allen Völkern verehrt werden. Er hat allerdings aus der Zahl der Völker Israel erwählt, aber nur, damit es sein Knecht, sein Bote und Prediger unter den Nationen sein sollte. — Budde: Die altisraelitische Religion, S. 199/200.

3: Diese Bestimmung [Israels] aber ist, den Dienst des einzig wahren Gottes, die einzig wahre Religion selbst zu pflegen und in die Völkerwelt hinauszutragen, bis sie bekehrt zu Jahves Füßen liegt. — Budde: Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, S. 201.

4: Gerade durch diese ethische und geistige Haltung ist der Gottesfurcht in diesem Volk nicht bloß eine Richtung oder ein Charakter aufgeprägt, der seine Religion von den heidnischen Religionen spezifisch unterscheidet, sondern auch eine Triebkraft fortwährenden Strebens eingepflanzt, die es nie selbstbefriedigt zur Ruhe kommen läßt, und ein Strebe*ziel* hingestellt, an dessen Erreichung alle folgenden Generationen fortzuarbeiten haben. Israel ist jetzt das Volk Gottes, ist's aber auch noch nicht, soll es vielmehr in Wahrheit immer mehr werden. Diese Grundrichtung des Geistes auf Gott, den Heiligen, im Menschen zu

pflanzen, ist der alle die einzelnen Gesetze und Einrichtungen durchdringende Gedanke. — Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 111.

5: Die Geschichte seines Volkes ist die Erkenntnis Gottes von seiten dieses Volkes. Und das ist das Hinreißende an dieser Geschichte, daß sie immer von den Besten des Volkes unter jenem Gesichtspunkte erfaßt wurde wie als dem einzig und allein Möglichen. Es ist darum, daß das politische Geschehen immer mit dem religiösen in eins gesetzt wurde und daß es als Abkehr von Gott empfunden wurde, wenn dies nicht geschah. Priester und Laien fühlten sich darin verbunden, und so ist es niemals zu einer so schroffen Trennung beider Stände gekommen wie bei manchen anderen Völkern. Aber wenn Gott sich auch in der Geschichte seines Volkes offenbarte, er ging nie ganz in diese Geschichte ein, sondern stand darüber. „Hört dieses Wort, das Jahve wider euch, ihr Israeliten, geredet hat, wider das ganze Volk, das ich aus Ägypten hergeführt habe; und es lautet also: Von allen Völkern der Erde habe ich nur euch erwählt; aber darum werde ich alle eure Verschuldungen an euch heimsuchen“ (Amos 3, 1. 2). Gott wird sich im selben Augenblick von seinem Volke wenden, wo dieses Volk durch Unsittlichkeit seiner unwürdig wird. . . . Der Hochmut, der in jener Anschauung von dem „auserwählten Volk“ für jeden Nichtjuden sich auszusprechen scheint, taucht in das Licht einer heroischen Religiosität, die jenes menschlich Dunkle wieder göttlich hell macht. In dieser Anschauung von Gott ist im Grunde die Schranke eines nur nationalen Gottes durchbrochen, und Gott wird zum Gotte der Welt. — P. Eberhardt: Religionskunde, S. 81/82.

6: Alles erklärt sich, wenn Israel gemeint ist, das als *Träger der göttlichen Offenbarung den Heiden gegenübersteht.* Der Prophet [Amos] hat den tiefsten Einblick in das Wesen und die weltgeschichtliche Bedeutung seines Volkes getan. Israel ist ihm nun einmal das auserwählte Volk, doch nicht um selbst vor

allen Völkern äußerlich gesegnet zu sein, sondern um den höchsten Beruf zu erfüllen, sich dem Dienst des wahren Gottes hinzugeben und seine Erkenntnis den Heiden zu vermitteln. Und infolge dieses Berufes ist es von Leiden schwerster Art heimgesucht worden. — Giesebrecht: Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, 3. Auflage, S. 104/105.

7: Die Patriarchenreligion war die in Abrahams Berufung begründete *spezielle Gottesverbindung,* welche die Erwählung Israels als eine Pflanzschule der wahren Religiosität und Sittlichkeit zu ihrem nächsten Zweck, die schließliche Segnung der ganzen Menschheit aber zu ihrem Schlußziele hatte. — König: Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 128.

8: Der zweite Jesaja weiß den Segen der Berufung durch Jahve zu schätzen, aber er kennt auch die Pflichten, die sie auferlegt. Es ist eine hocherhabene Stellung, die er seinem Volk anweist. Aber die Verantwortlichkeit, welche sie mit sich bringt, entspricht vollauf dieser Höhe. Israel ist vor den Nationen hochbevorzugt, aber darum auch bestimmt, sie zu Teilnehmern zu machen an dem Besten, was es selbst von Jahve empfangen hat. — Kuenen: Volksreligion und Weltreligion, S. 131.

9: Es war nicht die Willkür, welche den einzigen Gott bewog, mit Israel in besondere Beziehung zu treten, auch nicht eine Liebe, die in das Gegenteil umschlagen und mit der Verwerfung des Volkes für immer endigen könnte. Die Auswahl Israels beruht auf dem Plan Jahves, alle Völker zum Glauben zu führen, sie hat ihren Grund in den hohen Zielen, die Jahve mit der ganzen Welt verfolgt. — Marti: Geschichte der israelitischen Religion, S. 176/7.

10: Jahve bevorzugt sein Volk nicht auf Kosten der Gerechtigkeit; denn sein Verhältnis zu Israel ist ja kein naturhaftes, unlösliches, sondern ein gewolltes, sittliches, beruhend auf der Auswählung. — Nötscher: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, S. 77.

11: Allerdings ist *Israels Recht* ein einzigartiges, weil es eben das Volk Jahves ist. Es ist für Jahve unentbehrlich als der einzige Zeuge seiner Weissagungen und Taten ([Jes.] 43, 9 ff. 44, 8), bei ihm ist das Wort Jahves (51, 16) und es ist deshalb unvergänglich wie das Wort Jahves selbst (40, 8). Es soll aber seine Thora auch den Heiden mitteilen (51, 4) und zum Licht der Völker werden (42, 6). — Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl., S. 352.

12: Veranlaßt durch die Zertrümmerung seines Volkes denkt der Verfasser von Jes. 40 ss. nach über das unzerstörbare, ewige Wesen desselben. Er findet es in der *Lehre,* dem *Rechte,* der *Wahrheit,* d. h. in der Jahvereligion, wie die Propheten sie verstanden und gepredigt hatten, und wie sie jetzt bei den verbannten Juden fertiges Gemeingut geworden war. In der Tatsache, daß sie und nur sie die Wahrheit besitzen, erblickt er den Hort ihres Trostes und ihrer Hoffnung, die Bürgschaft und das Unterpfand ihrer Auferstehung aus dem Grabe des Exils. Es gibt keinen Gott als Jahve, und Israel ist sein (Knecht d. h.) Prophet — so lautet das triumphierende Credo. Das nationale Selbstgefühl ist außerordentlich, aber engherzig ist es nicht, deshalb, weil das Sonderverhältnis Israels zu Jahve nur eine Vorstufe ist, weil die Geschichte Israels in die Weltgeschichte mündet. Der Besitz der Wahrheit schließt für Israel den Beruf in sich, sie den Völkern zu verkünden; die Wahrheit siegt über das Heidentum, um auch die Heiden zu erlösen. Eben das Exil macht den Übergang von der Volksreligion zur Weltreligion, es bewirkt die Metamorphose Israels zum Missionar der Weltreligion. — Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Aufl., S. 158.

Sieh auch:

Bennewitz: Die Sünde im alten Israel, S. 57; 155/56.

Cornill: Der israelitische Prophetismus, 3. Aufl., S. 143.

A. Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 73; 105; 123; 191/2; 420/1; 421; 421/2; 422; 423; 541.

H. Ewald: Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des alten und neuen Bundes (Die Lehre vom Worte Gottes), S. 301.
Ders.: Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., IV S. 50/51; V S. 6; 156; VII S. 66.
Fr. Giesebrecht: Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, 3. Aufl., S. 72; 94/5; 104.
Travers Herford: Das pharisäische Judentum, S. 57.
Justus Köberle: Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, S. 255; 329.
Eduard König: Biblische Heilsgeschichte und Israels Erwählung (Neue Kirchliche Zeitschrift, Jahrg. 1912, Heft 2/3), S. 207.
Ders.: Das antisemitische Hauptdogma, S. 21.
M. Maurenbrecher: Biblische Geschichten, S. 328/29.
Meinhold: Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr., S. 28/9.
Michelet: Israels Propheten als Träger der Offenbarung, S. 22.
Nickel: Das Alte Testament und die Nächstenliebe, S. 11.
Friedrich Nötscher: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, S. 47/8; 48; 49; 77; 79; 86.
Samuel Oettli: Amos und Hosea, S. 25.
Wilhelm Pressel: Die Zerstreuung des Volkes Israel, S. 15; 18; 28; 34.
Riehm: Alttestamentliche Theologie, hrsg. v. K. Pahncke, S. 58; 60; 225/26; 264; 336.
I. W. Rothstein: Bilder aus der Geschichte des alten Bundes I, S. 59; 164; 200/1; 207/8; 210; 259.
Ders.: Unterricht im alten Testament, S. 164.
Seinecke: Geschichte des Volkes Israel I, S. 85.
Ernst Sellin: Der alttestamentliche Prophetismus, S. 96; 183; 242; 250.
Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl, S. 38; 119; 294; 344; 354.
W. R. Smith: The Old Testament in Jewish Church, deutsch v. I. W. Rothstein: Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, S. 262; 324.
B. Stade: Geschichte des Volkes Israel, I. S. 5; 69/70; II, S. 628.
Staerk: Das Werk Moses und seine Geschichte (Neue Jüdische Monatshefte, III. Jahrgang, Heft 9/12).
Volz: Mose, S. 65; 72/3; 94; 95; 99; 109.
Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Auflage, S. 221—223.

Quellen

Bibel

Palästinische Apokryphen

Sprüche des Ben Sirach (um 190 v. Chr.)
Judit (um 170—160 v. Chr.)
Das Buch Henoch (um 120 v. Chr.)
Testamente der 12 Patriarchen (um 100 v. Chr.)
Buch der Jubiläen (um 100—80 v. Chr.)
Psalmen Salomos (um 45 v. Chr.)
Tobit (um 40 v. Chr.)
4. Buch Esra (um 85 n. Chr.)
*Slavisches Henochbuch (ein jüngeres Henochbuch, das nur in einer altslavischen Übersetzung erhalten ist; deutsch von J. Bonwetsch 1896).

Griechische Apokryphen

Gebet des Manasse (um 160 v. Chr.)
2. Buch der Makkabäer (um 150 v. Chr.)
Weisheit Salomos (um 50 v. Chr.)
Brief des Jeremia (Abfassungszeit unbekannt).

Jüdisch-hellenistische Literatur

Aristobul (um 170—150 v. Chr.): Fragmente
Die sibyllinischen Bücher (um 140 v. Chr.—80 n. Chr.)
Pseudo-Phokylides (um 100 v. Chr.): Nuthetikon
Aristeasbrief (um 90 v. Chr.)

---

*In der Sammlung der von Emil Kautzsch herausgegebenen Apokryphen und Pseudepigraphen nicht enthalten.

Philo (um 20 v. Chr.—54 n. Chr.):
Legum allegoriarum lib. I, III
De sobrietate
De Abrahamo
Vita Mosis I
De specialibus legibus I
„ „ „ I (de monarchia II)
„ „ „ I (de sacrificantibus)
De specialibus legibus II (de septenario)
De virtutibus (de poenitentia)
De praemiis et poenis
De execrationibus
Flavius Josephus (37—um 100 n. Chr.): Gegen Apion.

Gebete

Tägliches Morgengebet
Tägliches Morgen- und Abendgebet
Wochentägliches Morgen- und Abendgebet
Minchagebet für den Sabbat
Hauptgebet für die Feiertage
Gebet für das Neujahrsfest
Gebet für das Versöhnungsfest
Schlußgebet für das Versöhnungsfest
Kiddusch für den Sabbat
Kiddusch für die Feiertage
Salomo Gabirol (um 1020—1070): Keter Malchut [Königskrone]
Jehuda ha-Levi (1085—1140): Divan
Jehuda b. Samuel (um 1200): Schir ha-jichud [Einheitsgesang]
Mose ben Maimon (Maimonides, 1135—1204): Dreizehn Grundsätze des Judentums
Jigdal.

Talmudisches Schrifttum

Tannaitische Schriften

Mischna (1. u. 2. Jahrh.):

Joma, Taanit, Sanhedrin, Abot [Sprüche d. Väter]

Tossefta (erste Hälfte d. 3. Jahrh.): Baba kamma

Mechilta (zum 2. B. Moses) (1. Hälfte des 2. Jahrh.)

Sifra (zum 3. B. Moses) (1. Hälfte des 3. Jahrh.)

Sifre (zum 4. u. 5. B. Moses) (1. Hälfte des 3. Jahrh.).

Talmud

Palästinischer Talmud (Jeruschalmi; abgeschlossen um 375 n. Chr.):

(zitiert nach ed. Krotoschin 1866)

Berachot, Makkot

Babylonischer Talmud (abgeschlossen um 500 n. Chr):

Berachot, Sabbat, Pessachim, Chagiga, Joma, Megilla, Sota, Baba kamma, Sanhedrin, Cholin

Kleinere Traktate: Ha-schalom

Midrasch (6.—13. Jahrh.):

Die nachbenannten agadischen Schriften wurden in der angegebenen Zeit abgefaßt und geordnet; ihrem Inhalte nach gehören sie dem Zeitalter der Mischna und des Talmud an.

Pesikta de Rab Kahana, Pesikta rabbati, Bereschit rabba, Schemot rabba, Wajjikra rabba, Bamidbar rabba, Debarim rabba, Schir ha-schirim rabba, Echa rabbati, Kohelet rabba, Midrasch Tehillim, Jalkut Schimoni

Kleinere agadische Schriften (herausg. v. Adolf Jellinek 6 Bde., Leipzig u. Wien 1853—78):

Midrasch Abba Gorijon, Le-olam (Sammlung von Sittensprüchen aus Talmud u. Midrasch, die mit dem Wort anfangen: Stets . . .)

Jüdisches Schrifttum aus dem Mittelalter und aus späteren Jahrhunderten (bis um 1750)

Saadja Gaon (892—942): Emunot we-deot (Offenbarungs- und Vernunftslehren)

Bachja ibn Pakuda (um 1000): Chobot ha-lebabot (Herzenspflichten), ed. Stern, Wien 1853

Elieser ben Isaak (um 1050): Orchot chajjim (Lebenswege)
Raschi (R. Salomo ben Isaak, 1040—1105): Kommentar zum Pentateuch
Jehuda ha-Levi (1085—1140): Kusari
Elieser aus Metz (12. Jahrh.): Sefer Jereim (B. d. Gottesfürchtigen)
Das Buch der Frommen (12. Jahrh.)
Maimonides (Mose ben Maimon, 1135—1204):
hilchot Jesode ha-thora (Grundprinzipien der Thora)
hilchot Teschuba (über Rückkehr zu Gott)
hilchot Aboda sara (über Götzendienst)
Elieser ben Jehuda aus Worms (1160—1230): Rokeach
Mose aus Evreux (um 1240) im Kol bo
Jakob b. Abbamari (1. Hälfte des 13. Jahrh.): Malmad ha-talmidim (Unterweisung der Jünger)
Nachmanides (Mose ben Nachman, 1195—1270): Kommentar zum Pentateuch
Ascher ben Jechiel (1250—1327): Testament
Jakob ben Ascher (1280—1340): Mahnschrift
Jehuda ben Ascher (1284—1349): Testament
Kol bo (14. Jahrh.)
Chasdai Crescas (1340—1410): Bittul ikre hanozrim (Widerlegung der christlichen Dogmen)
Simon Duran (1361—1444): Kommentar zu Abot
Joseph Albo (1388—1444): Ikkarim (Grundlehren)
Israel Bruna (2. Hälfte des 15. Jahrh.): Rechtsgutachten
Das Sittenbuch (Isny 1542)
Mose Isserles (1520—1572): Hagaot (Zusätze zum Schulchan Aruch)
Isaak b. Abraham Troki (1533—1594): Chissuk emuna (Befestigung des Glaubens)
Manasse ben Israel (1604—1657): Rettung der Juden (deutsch von Marcus Herz)
Jakob Emden (1698—1776): Scheelat jaabez (Rechtsgutachten)
Mose Chajim Luzzatto (1707—1747): Mesillat jescharim (Der Weg der Frommen, deutsch v. Wohlgemuth, Berlin 1906).

Neuere jüdische Schriftsteller

Baeck: Die Umkehr zum Judentum (Vom Judentum Heft 3/4), Berlin

—, Das Wesen des Judentums, Berlin 1905, 3. Aufl. 1923

Bergmann: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1908

Berliner: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, Berlin 1900

Buber: Vom Geist des Judentums, Leipzig 1916

Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. III), Berlin 1900 (Jüd. Schriften, Berlin 1924, III 43 ff.)

—, Religion und Sittlichkeit (Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. X), Berlin 1907 (Jüd. Schr. III 98 ff.)

—, Religiöse Postulate (Berichte über die zweite Hauptversammlung d. Verb. d. Deutschen Juden), Berlin 1907 (Jüd. Schr. I 1 ff.)

—, Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (28. Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums), Berlin 1910 (Jüd. Schr. I 284 ff.)

—, Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt (Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum, 2. Band), Berlin-Schöneberg 1910 (Jüd. Schr. I 18 ff.)

—, Das Gottesreich (Soziale Ethik im Judentum), Berlin 1913 (Jüd. Schr. III 169 ff.)

—, Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft (Neue jüdische Monatshefte), Berlin 1917 (Jüd. Schr. I 87 ff.)

Dienemann: Judentum und Christentum, Frankfurt a. M. 1914

—, Israel Erwählung (Vom Judentum Heft 3/4), Berlin

Dubnow: Schto takoje jewreskaja istorija, deutsch v. Isr. Friedländer: Die jüdische Geschichte, Berlin 1898

Elbogen: Die Religionsanschauungen der Pharisäer (22. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums), Berlin 1904

Frankel: Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Recht, Berlin 1846
Geiger: Das Judentum und seine Geschichte, Breslau 1865
Güdemann: Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen, Wien 1902
Guttmann: Die Idee der Versöhnung im Judentum (Vom Judentum Heft 2), Berlin
Herzfeld: Geschichte des Volkes Jisrael, Bd. I Braunschweig 1847, 2. Aufl. Leipzig 1863; Bd. II Nordhausen 1857
Hirsch: Choreb, Altona 1837
—, Gesammelte Schriften, Frankfurt a. M. 1902 ff.
Hochfeld: Kriegspredigten, Berlin 1918
Joseph: Zur Sittenlehre des Judentums, Berlin 1902
Kellermann: Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung, Berlin 1917
Klatzkin: Hermann Cohens „Philosophie des Judentums" (Neue jüdische Monatshefte Nr. 15/16), Berlin 1918
Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, Leipzig 1910
Lazarus, L.: Zur Charakteristik der talmudischen Ethik, Breslau 1877
Lazarus, M.: Die Ethik des Judentums I, II, Frankfurt am Main 1899, 1911
Leszynsky: Pharisäer und Sadduzäer, Frankfurt a. M. 1912
Mendelssohn: Gesammelte Schriften, Bd. III, Leipzig 1843
Montefiore: The old Testament and after, London 1923
Perles: Bousset „Religion des Judentums", Berlin 1903
Rathenau: Eine Streitschrift vom Glauben, Berlin 1917
Schmiedl: Die jüdische Religionsphilosophie über die Anthropomorphismen der Bibel, Wien 1869
Steinthal: Zu Bibel und Religionsphilosophie I, II, Berlin 1890, 1895
—, Über Juden und Judentum, Berlin 1906
Venetianer: Jüdisches im Christentum, Frankfurt a. M. 1913

Wiener: Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit, Berlin 1909
—, Die Religion der Propheten, Frankfurt a. M. 1912
Zunz: Die synagogale Poesie des Mittelalters, Berlin 1855

Christliche Schriftsteller:
Barthold: Die Frömmigkeit in den Geschichten des Alten Testaments
Baudissin: Die alttestamentliche Religion und die Armen, Berlin 1912
Bennewitz: Die Sünde im Alten Israel, Leipzig 1907
Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg i. B. 1896
—, Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. II, Tübingen 1911
Bestmann: Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem Alten und Neuen Bunde, Bd. I, Berlin 1896
Bodinus: Colloquium heptaplomeres, Schwerin 1857
Bousset: Die jüdische Apokalyptik, Berlin 1903
—, Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte, Halle 1903.
—, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl., Berlin 1906
Budde: Die Religion des Volkes Israel, Gießen 1900
—, Auf dem Wege zum Monotheismus, Marburg 1910
—, Altisraelitische Religion, Gießen 1912
Caspari: Die israelitischen Propheten, Leipzig 1904
Chrysanth [Bischof v. Nischni-Nowgorod]: Religij drewnjago mira we ich otnoshenij ke christjanstwu (Die Religionen der Alten Welt in ihrer Beziehung zum Christentum) Bd. III, Petersburg 1878 (Aug. Scholz: Die Juden in Rußland, Berlin 1900)
Cornill: Das Alte Testament und die Humanität, Leipzig 1895
—, Der israelitische Prophetismus, Straßburg 1900
Coßmann: Die Entwicklung des Gerichtgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, Gießen 1915
Couard: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der

alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907
Dillmann: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, Leipzig 1895
Dingler: Die Kultur der Juden, Leipzig 1919
Döller: Das Gebet im Alten Testament, Wien 1914
Duhm: Die Theologie der Propheten, Bonn 1875
Eberhardt: Religionskunde, Gotha 1920
Ewald: Geschichte des Volkes Israel, Göttingen 1864 ff.
—, Die Propheten des Alten Bundes, Göttingen 1867 ff.
—, Die Lehre der Bibel von Gott, Leipzig 1871
Feldmann: Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit, Münster 1917
Giesebrecht: Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1908
Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, 1829
Greßmann: Mose und seine Zeit, Göttingen 1913
Gunkel: Was bleibt vom Alten Testament? Göttingen 1916
—, Die Propheten, Göttingen 1917
Guthe: Geschichte des Volkes Israel, Tübingen 1904
Haller: Religion, Recht und Sitte in den Genesis-Sagen, Bern 1905
—, Der Ausgang der Prophetie, Tübingen 1912
Herford: Pharisaism its aim and its method, London 1912 (Deutsch von R. Perles: Das Pharisäische Judentum, Leipzig 1913)
—, What the World owes to the Pharisees, London 1920 (Deutsch von R. Perles: Was verdankt die Welt den Pharisäern? Leipzig 1920.)
Herrmann: Die soziale Predigt der Propheten, Berlin 1911
Hertz: Rasse und Kultur, Leipzig 1915
Hölscher: Die Propheten, Leipzig 1914
Jeremias: Moses und Hammurabi, Leipzig 1903
Kautzsch: Biblische Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1911
—, Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, Tübingen 1912
Kittel: Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, Gotha 1909

Kleinert: Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905
Klostermann: Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia, München 1896
Köberle: Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905
König: Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus, Berlin 1908
—, Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsschreibung, Gütersloh 1910
—, Geschichte der alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912
—, Der Selbständigkeitsgrad der hebräischen Kultur (Internationale Monatsschrift, Heft 9), Berlin 1912
—, Biblische Heilsgeschichte und Israels Erwartung (Neue Kirchliche Zeitschrift, Heft 2/3), Berlin 1912
—, Das antisemitische Hauptdogma, Bonn 1914
Kuenen: Volksreligion und Weltreligion (deutsche Ausgabe), Berlin 1883
Küper: Das Prophetentum des Alten Bundes, Leipzig 1870
Marti: Geschichte der israelitischen Religion, Königsberg 1900
—, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, Tübingen 1906
Maurenbrecher: Biblische Geschichten, Berlin 1910
Meinhold: Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus, Langensalza 1909
—, Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig 1916
Michelet: Israels Propheten als Träger der Offenbarung, Tübingen 1898
Nikel: Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament, München 1908
Nötscher: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, Münster 1915
Nowack: Die Entstehung der israelitischen Religion, Straßburg 1895
Oettli: Amos und Hosea, Gütersloh 1901
Perkins: Die Stellung der liberalen Christen zu den Juden

(Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum, 2. Bd.), Berlin-Schöneberg 1911
Pfannmüller: Die Propheten, Berlin-Schöneberg 1913
Pressel: Die Zerstreuung des Volkes Israel, Heilbronn-Berlin 1887-89
Renan: Histoire du peuple d'Israel, Paris 1887 ff.
Riehm: Alttestamentliche Theologie, Halle 1889
Rothstein, G.: Gottesglaube im alten Israel, Halle und Bremen 1900
Rothstein, J. W.: Bilder aus der Geschichte des Alten Bundes I, Erlangen 1901
—, Unterricht im Alten Testament I, Halle 1907
Schlatter: Jochanan ben Zakkai, Gütersloh 1899
Schmidt: Der Prophetismus (Die großen Propheten), Tübingen 1915
Schnedermann: Über den jüdischen Hintergrund im Neuen Testament
Schopenhauer: Parerga und Paralipomena, Berlin 1851
Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig 1907
Seinecke: Geschichte des Volkes Israel, Göttingen 1876 ff.
Sellin: Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Leipzig 1896 ff.
—, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen, Leipzig 1908
—, Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912
Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1899
Smith: The Old Testament in the Jewish church, deutsch von Rothstein: Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, Freiburg i. B. 1905
—, Die Religion der Semiten
Söderblum: Das Werden des Gottesglaubens (deutsche Bearbeitung von Rob. Stübe), Leipzig 1916
Stade: Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1887 ff.
Staerk: Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, Tübingen 1905
—, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Leipzig 1907

—, Das Werk Moses und seine Geschichte (Neue Jüdische Monatshefte Heft 9/12), Berlin 1919
Sternberg: Die Ethik des Deuteronomium, Berlin 1908
Stosch: Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung, Gütersloh 1907
—, Die Universalität des absoluten Gottes bei Jesaja (Evang. Kirchenztg. Nr. 21—25), Berlin 1915
Valeton: Amos und Hosea, Gießen 1898
Volz: Mose, Tübingen 1907
Walter: Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit, Freiburg i. B. 1900
Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, Leipzig 1897
Weigl: Das Judentum, Berlin 1911
Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Aufl., Berlin 1907.

Sach- und Namensregister.

(Die Zahl vor dem Komma bezieht sich auf die Seite, die nach dem Komma auf die zitierte Stelle.)

Register der angeführten Stellen

Christliche Schriftsteller.

Druck von Gerhard Stalling, Oldenburg i. O.